

سلفی طریقت

سوانح زندگرو شرح آثار
احمد غزالی

تالیف :

نصرت پور جلال

عشق چیست و چه مقامی در عرفان و تصوف دارد؟ چگونه از پر تو
عشق می‌توان به مقام ولایت و به توحید رسید؟ موسیقی و سماع
در سیر و سلوک چه تأثیری دارد و رابطه آن با جهان بینی اسلامی
و عرفانی چیست؟ به این سؤالات و سؤالهای متعدد دیگر در
زمینه تصوف از انی در قرن پنجم هجری سعی شده است در این
کتاب ضمن شرح زندگی و آثار احمد غزالی برادر حجت الاسلام
امام محمد غزالی پاسخ گفته شود.



انتشارات آگاه

تهران، خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران
قیمت: ۴۰۰ ریال

سلطان طریقت

سوانح زندگی و شرح آثار خواجہ احمد غزالی

تالیف:

نصر اللہ پورجوادی



مؤسسۂ انتشارات آکاش

تہران، ۱۳۵۸

چاپ اول ۱۳۵۸

سلطان طریقت
دکتر نصرالله پورجوادی

انتشارات آگاه
تهران، خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران
چاپ این کتاب در بهار ۱۳۵۸ در چاپخانه فاروس ایران به پایان رسید.
حق چاپ محفوظ است.

بسمه تعالی

پیشگفتار

سلطان طریقت لقبی است که متفکر دل آگاه و صوفی شهید عین القضاة همدانی به شیخ خود مجدالدین خواجه احمد غزالی - قدس الله سرهما - داده است. خواجه احمد یکی از اعظام مشایخ صوفیه در نیمه دوم قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری و از مفاخر فرهنگ اسلامی است. در وجود این عارف صوفی دو مکتب اصلی تصوف یعنی مکتب بغداد و مکتب خراسان با هم جمع شده بود. وی از یک سو وارث علم بغدادیان بود و از سوی دیگر وارث عشق خراسانیان. این اصل و نسب معنوی توأم با استعدادهای شخصی بود که اجازه داد خواجه احمد در پرتو تأییدات الهی مراحل کمال را پیموده در عصر خود به لقب سلطانی ملقب شود.

با همه اهمیت که احمد غزالی در تاریخ تصوف اسلامی دارد احوال و آثار او هنوز کاملاً معرفی نشده و قدر و منزلت وی آنطور که باید شناخته نشده است. تألیف این کتاب گامی است در این راه. البته نویسنده بهیچ وجه مدعی نیست که در راهی که پیشقدم شده است به کمال مطلوب خود رسیده و در معرفی شخصیتی چون خواجه امام احمد حق مطلب را ادا کرده باشد. اما این قدر هست که راهی کم و بیش هموار شده و گامی برداشته شده است. والحق اگر روزی همه بزرگان ما حتی بهمین اندازه معرفی شوند شاید بتوان ادعا کرد دینی را که ما به فرهنگ غنی خود داریم تا حدی ادا کرده ایم.

در اینجا باید اعتراف کنم که من نخواستم فقط دینی ادا کنم یا صرفاً يك كنجكاوی صوری را درباره يك شخصیت بزرگ ارضاء نمایم و یا حتی زندیقانه در صدد احیاء ارزشهای انسانی تصوف برآیم، بلکه غرضم از تحقیق بیشتر تذکر بود. می خواستم خود را با بوی دوست تسلی دهم.

«میل جمله خلق عالم تا ابد
گر شناسندت و گرنه سوی تست
جز ترا چون دوست نتوان داشتن
دوستی دیگران بر بوی تست.»

امیدوارم آنچه کرده ام همان مقصودی را برآورده کند که گذشتگان سعی داشتند با نوشتن تذکره مشایخ و اولیا برآورده کنند. در این روزگار غفلت خیز اگر این تیر حتی در يك مورد به هدف نشیند و عبارتی یا اشارتی از این دفتر داغ دلی تازه کند و روح غربت زده ای را به یاد عشق ازل و عهدالست یاندازد مراد من حاصل است و آنگاه مرا از این همه خطا و اشتباه که نادانسته در حین نوشتن مرتکب شده ام باکی نخواهد بود.

نصرالله پورجوادی

تهران - ۲۰ اردیبهشت ۱۳۵۸

فهرست مطالب



پیشگفتار

بخش یکم: زندگی و طریقه

۹	فصل یکم: دو برادر
۹	۱. از طوس تا قزوین
۱۷	۲. عالم و صوفی
۲۵	۳. در مجلس وعظ
۳۵	فصل دوم: مذهب عشق
۳۵	۱. در خدمت مشایخ
۲۲	۲. بایزید بسطامی و تصوف عاشقانه
۴۵	۳. حلاج و داستان ابلیس
۲۹	۴. مشایخ بغداد و علم باطنی
۵۳	۵. شاهد بازی
۶۵	فصل سوم: سلطان طریقت
۶۵	۱. در مقام ارشاد
۷۰	۲. دستورات عملی
۷۵	۳. سنن سوانح و ادبیات فارسی

بخش دوم: نظریات و تعالیم

۸۵	فصل چهارم: حقیقت عشق
۸۵	۱. مقدمه: علم تصوف و عشق
۸۸	۲. حقیقت مطلق و عشق
۹۳	۳. عشق و رای علم است
۱۰۰	۴. عشق و رای وجود است
۱۰۴	۵. عشق و وحدت وجود
۱۰۸	فصل پنجم: روح و عشق
۱۰۸	۱. به وجود آمدن روح و معرفت آن
۱۱۲	۲. مسأله صدور روح و عشق از واحد
۱۱۵	۳. نسبت روح و عشق
۱۲۰	۴. خاصیت روح

۱۲۷	فصل ششم: سفر عاشق
۱۲۷	۱. اقسام عشق
۱۳۳	۲. عاشق و معشوق
۱۴۰	۳. ملامت و بحث مراتب وجود
۱۴۷	۴. رابطه بحث وجود با بحث ادراک
۱۵۰	۵. تنزیه و تشبیه
۱۵۷	۶. مراتب ادراک
۱۶۷	۷. بلای عشق و درد عاشق
۱۷۷	فصل هفتم: راه توحید
۱۷۷	۱. مقدمه: توحید و علم
۱۸۰	۲. از عالم عدل به عالم فضل
۱۹۰	۳. از لاله به لاله
۱۹۴	۴. درجات ایمان و عالمهای درون
۲۰۵	فصل هشتم: سلوک و جذبه
۲۰۵	۱. گروههای مردم
۲۰۸	۲. منازل سالک
۲۱۵	۳. اولیاء و مقامات ایشان
۲۳۲	فصل نهم: سماع
۲۳۲	۱. تصنیف رساله درباره سماع
۲۳۷	۲. اصل سماع
۲۴۱	۳. اتحاد قوای ادراک
۲۴۴	۴. اسرار و معانی
۲۵۰	۵. نغمه آفرینش
۲۵۵	۶. مجلس سماع و شرایط و کیفیت آن
۲۶۲	پیوستها
۲۶۳	تالیفات
۲۷۸	اشعار
۲۸۵	کتابنامه
۲۹۷	فهرست راهنما

بخش یکم
زندگی و طریقه

فصل یکم

دو برادر

۱- از طوس تا قزوین. ۲- عالم و صوفی. ۳- در مجلس و عظم.

۱. از طوس تا قزوین

معمولاً وقتی نام غزالی برده می‌شود نخستین کسی که به ذهن می‌آید حجت‌الاسلام امام محمد غزالی متکلم و فقیه و صوفی مشهور نیمه دوم قرن پنجم هجری است و کمتر کسی از شنیدن مطلق اسم غزالی بیاد برادر کوچکتر او مجدالدین خواجه احمد غزالی می‌افتد. این شهرت و معروفیت را امام محمد از جهتی مدیون شخصیت بی‌نظیر خویش است و از جهت دیگر مدیون عقاید و آراء فلسفی و دینی خود. هیچیک از این دو جنبه در برادر او احمد وجود نداشت، و به همین علت شخصیت و افکار و تعالیم وی آنطور که باید در تاریخ معارف اسلامی شناخته نشده است. اگرچه احمد ظاهراً در فقه و کلام و فلسفه به پایه برادر بزرگ خود نمی‌رسید، در عرفان نظری و تصوف عملی سرآمد معاصران خود بود و مقام معنویتش اگر از مقام ابو حامد بسالتر نبود از آن پایین تر هم نبود.

علاوه براین، چنانکه خواهیم دید، وی از مؤسسان تصوف نظری در ایران بود و پس از خود تقریباً همه ادبیات صوفیانه فارسی را تحت تأثیر قرار داد. از این رو بررسی احوال و آراء و نظریات او نه تنها می‌تواند در معرفی بهتر شخصیت برادرش امام محمد و آراء و افکار او کمک کند، بلکه همچنین می‌تواند تا حدود زیادی ما را با تاریخ تصوف در اسلام و بخصوص اوایل آن در ایران آشنا ساخته و در درک اهمیت او در میان شاعران و نویسندگان صوفی فارسی زبان بیا یاری کند. اما مهمتر از اینها، افکار عرفانی و بیان بی‌سابقه اوست که فی‌نفسه می‌تواند دلیل کافی برای مطالعه و بررسی زندگانی و تعالیم او باشد.

از آنجاکه احمد و محمد هر دو برادر بودند و در طول عمر خود، لااقل در دوران کودکی و در اوایل جوانی، در اوضاع و احوال و شرایط اجتماعی یکسانی بسر می‌بردند، و نیز از آنجاکه محققین تحقیقات بیشتری در زمینه زندگانی امام محمد کرده‌اند، با استفاده از مطالبی که درباره ابو حامد می‌دانیم می‌توانیم تا حدودی به شرح زندگانی برادر کوچکتر پی ببریم.

ابو حامد محمد به سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸ میلادی) در طاببران طوس بدنیا آمد و برادر او نیز در همان شهر حدود سه چهار سال پس از او متولد شد^۱ و نامش را احمد^۲ و کنیه‌اش را ابوالفتح گذاشتند و

۱. درباره تاریخ دقیق ولادت احمد غزالی اطلاعی نداریم. در تنهاجایی که مطلبی در این خصوص دیده‌ام تذکرة جعفر بن محمد حسن معروف به جعفری است که در قرن نهم هجری نوشته شده است. جعفری در تذکرة خود می‌نویسد: «عمر او شصت و دو سال بود»، و بدنبال آن سال وفات خواجه را ۵۲۰ ه. ق ذکر می‌کند. با این حساب سال تولد احمد ۴۵۸ خواهد شد. اما با توجه به این که از تذکرة —

بعدها به لقب مجدالدین ملقب گشت.^۱ درباره مادر این دو برادر هیچ چیز نمی‌دانیم، و آنچه درباره پدر ایشان می‌دانیم بسیار اندک است. نامش محمد بوده و چنانکه السبکی^۲ می‌نویسد مردی فقیر و صالح بوده که فقط از دست‌رنج خویش امرار معاش می‌کرده است. بعضی‌ها از جمله سبکی گمان کرده‌اند که شغل او بافندگی بوده، اما این مطلب را نمی‌توان با اطمینان خاطر پذیرفت.^۳ در ضمن گفته‌اند که به فقها علاقه‌مند بوده و در مجلس ایشان شرکت می‌جسته و وقتی کلام ایشان را می‌شنیده

→ نویسان قدیم، تا آنجا که می‌دانیم، هیچ يك تاريخ ولادت احمد را ذکر نکرده است و این تاریخ هم با حوادث دوران جوانی خواجه و ملاقاتش با شیخ ابوبکر- نساج وفق نمی‌دهد به قول جعفری نمی‌توان اعتماد کرد. اشتباه دیگر جعفری در تاریخ تولد امام محمد است که آن را سال ۴۴۰ پنداشته است. (رجوع کنید به «چند فصل از تاریخ کبیر» تألیف جعفر بن محمد بن حسن، با مقدمه و تصحیح ایرج افشار، در فرهنگ ایران زمین، ج ۶، تهران: ۱۳۳۷ خورشیدی، صفحه ۱۳۲).

۲. در خانواده غزالی يك عالم و فقیه دیگر هم بوده که به غزالی کبیر (متوفی ۴۳۵) معروف گردیده و نامش احمد و کنیه‌اش ابوحامد بوده است. چنانکه پیداست، والدین برادران غزالی کنیه غزالی کبیر را به پسر بزرگ و اسم او را به پسر کوچک خود داده‌اند.

۱. سبکی در طبقات الشافعیه (ج ۶، ص ۶۲) می‌نویسد که به لقب برادرش یعنی «زین‌الدین، حجت الاسلام» نیز ملقب بود.

۲. طبقات الشافعیه. ج ۶، ص ۳.

۳. انتساب شغل بافندگی یا پشم‌ریسی به پدر غزالیها از این جهت است که نام آنها را غزالی خوانده‌اند، زیرا که غزال پشم‌ریس است و غزالی منسوب به کسی است که این کاره است. به همین جهت حتی بعضی‌ها مادر ایشان را ریسنده و ابوحامد را فروشنده ریسمن پنداشته‌اند (تذکره الشعرا، دولتشاه سمرقندی، تهران: ۱۳۳۸، ص ۷۸) با توجه به اینکه غزالی نام خانوادگی ایشان بوده و قبل از ایشان غزالی کبیر هم همین نام را داشته است احتمال دارد که همه اینها خیالبافی تذکره نویسان باشد و نه پدر غزالی‌ها پشم‌ریس بوده و نه مادرش، و شاید هم نام غزالی بدون تشدید باشد و منسوب به غزاله. والله اعلم.

بشدت متأثر شده می‌گریسته و یکبار از خداوند خواسته است که فرزندی به وی عنایت کند که فقیه شود. تولد ابوحامد ظاهراً اجابت این دعا بوده است. از طرف دیگر، برای اینکه تولد احمد را هم تذکره‌نویسان توجیه کرده باشند گفته‌اند که پدرش به وعاظ و مجالس ایشان نیز علاقه داشته و از خداوند یکبار دیگر فرزندی خواسته است که در آینده واعظ شود. تا چه اندازه این داستان به واقعیت نزدیک باشد معلوم نیست. به هر تقدیر، محمد آنقدر زنده نماند که فرزندان خود را بزرگ کند.

هنگامی که محمد و احمد هنوز خردسال بودند پدرشان چشم از جهان فرو بست و این حادثه بی‌شک در روحیه اطفال یتیم او سخت تأثیر کرد. پیش از مرگ خود، پدر غزالیها فرزندان خود را با اندوخته‌ای که داشت به یکی از دوستان خود بنام ابوعلی احمد راذکانی سپرد تا ایشان را تربیت کند و سواد آموزد.^۱ ابوعلی مردی بود وارسته و صوفی که با صمیمیت به وصیت دوست خود عمل کرد و فرزندان او را به مکتب فرستاد تا مقدمات علوم را فراگیرند. دیری نگذشت که اندوخته پدری محمد و احمد تمام شد، و ابوعلی هم مجبور شد تا ایشان را به مدرسه فرستد تا با استفاده از مستمری طلاب بتوانند به تحصیلات خود ادامه دهند.

تا زمانی که احمد و محمد در طوس درس می‌خواندند زندگی مشترکی داشتند. محمد که برادر بزرگتر بود کم و بیش سرپرستی احمد را به عهده داشت و چه بسا آنچه خود نزد استادان می‌خواند به برادرش تعلیم می‌داد. از همین دوران احساس احترامی در احمد نسبت به محمد

۱. طبقات الشافعیه، ج ۶، ص ۱۹۳.

پدید آمد، احساسی که تا پایان عمر با او بود.

نخستین جدایی ایشان احتمالاً زمانی اتفاق افتاد که محمد قصد ترك طوس کرد. وی هنوز سنش به بیست سال نرسیده بود که برای ادامه تحصیل به جرجان رفت و در آنجا مدتی در مجلس درس ابوالقاسم اسماعیلی (متوفی ۴۷۷) شرکت جست. مدت اقامت وی در جرجان زیاد طول نکشید چه پس از مدتی کمتر از دو سال باز عزم سفر کرد و به شهر خود بازگشت.

ابوحامد سه سال دیگر در طوس ماند و سپس همراه بعضی از دوستان خود راهی نیشابور شد تا نزد امام الحرمین ابوالمعالی معروف به جوینی تلمذ کند. در مورد اینکه آیا احمد نیز در این سفر همراه برادرش بوده یا نه چیزی نمی دانیم. ولی به هر حال اگر احمد قبل از محمد یا با او به نیشابور نرفته باشد، بعد از مدتی کوتاه به نیشابور رفته تا احتمالاً از محضر امام الحرمین استفاده کند، یا شاید مستقیماً به نزد ابوبکر نساج طوسی صوفی بزرگ قرن پنجم رفته تا دست ارادت به وی دهد. این واقعه، یعنی دستگیری او توسط نساج، برآستی آغاز جدایی این دوبرادر از هم بود، چه مسیر زندگی معنوی ایشان بکلی از هم جدا شد. محمد روز به روز در فقه و کلام و فلسفه بیشتر فرو رفت و در این علوم ورزیده تر شد و به شهرتش افزوده گشت، و پس از مرگ استادش امام الحرمین به عسکر (محلّه‌ای در نیشابور) رفت و خود را به دستگاه خواجه نظام الملک نزدیک کرد و سپس به بغداد عزیمت کرد تا عهده دار مدرسی نظامیه بغداد شود. اما احمد از همان ابتدا خود را از قیل و قال مدرسه و علوم ظاهری کنار کشید و يك سر به سیر و سلوك روی آورد و سالهای جوانی

را صرف خدمت به صوفیان و صحبت مشایخ و خلوت نشینی و گوشه گیری از خلق کرد^۱ تا سرانجام به کشف و شهود نائل شد.

مجدالدین تا سال ۴۸۷ در خدمت شیخ ابوبکر نساج بود و چون در این سال شیخ او فوت کرد، جانشین او شد. قریب يك سال بعد وقتی برادرش ابو حامد بر اثر يك انقلاب روحی تصمیم گرفت تا از مدرسی نظامیه بغداد دست بشوید، احمد برای سرپرستی خانواده او و عهده دار شدن مقام مدرسی نظامیه بجای برادر^۲ به این شهر عزیمت کرد. در این هنگام حدود سی و پنج سال از عمر خواجه احمد گذشته بود و نه تنها در طریقت صاحب خرقه شده بود، بلکه از حیث فقاہت و علوم ظاہری نیز به اندازه ای تبحر یافته بود که شایستگی تدریس در نظامیه بغداد را، هر چند برای مدتی کوتاه پیدا کرده باشد. احتمالاً^۳ حجت الاسلام در طول شش ماهی که پیش از ترك بغداد در بحران روحی بسر می برده به دنبال نزدیکترین کسان خود یعنی برادرش فرستاده و از او تقاضا کرده است تا برای کمک به او به بغداد بیاید.

اقامت خواجه احمد در بغداد چندان به درازا نکشید. وی پس از اینکه برادرش در ذی القعدة ۴۸۸ بغداد را ترك گفت سه ماه بیشتر به نیابت از او در نظامیه تدریس نکرد و وقتی ابو عبد الله طبری در ماه سفر ۴۸۹ هـ. ق برای تصدی این مقام به بغداد آمد آنجا را ترك گفت. احتمال می رود که احمد پس از فراغت از تدریس همراه همسر و فرزند برادرش^۴

۱. طبقات الشافعیه، ج ۶، ص ۶۰.

۲. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۸۱؛ طبقات الشافعیه، ج ۶، ص ۶۱ و ۱۹۷؛ هرآة الجنان، ج ۳، ص ۲۲۴.

۳. در مورد همسر و فرزند یا فرزندان خود خواجه و اینکه اصلاً او ازدواج کرده بود یا نه در هیچ جا چیزی ندیده ام.

به نیشابور و سپس به طوس آمده باشد، چه وقتی در سال ۴۹۰ ابوحامد به بغداد بازگشت به رباط ابوسعید وارد شد و آنجا ساکن گردید، و این نشان می‌دهد که در این هنگام خانواده او در این شهر نبوده‌اند^۱ و اینکه احمد ایشان را در این سفر همراهی کرده باشد کاملاً منطقی بنظر می‌آید. سفر مجدالدین به بغداد به ظن قوی نخستین سفر طولانی او بوده است، چه تا حدود يك سال پیش از آن تا وقتی که شیخ او ابوبکر نساج هنوز زنده بود، بنظر بعید می‌آید که او نیشابور را ترك کرده باشد. به هرحال با سفر بغداد مسافرتهاى دایمی خواجه احمد به شهرهای ایران از جمله به نیشابور و طوس و مراغه و تبریز و قزوین و همدان و همچنین به بغداد آغاز می‌شود. از سال ۴۸۹ تا ۵۰۵ هجری ما هیچگونه ردپایی از او سراغ نداریم. اما روایتی هست که بنابر آن وی در تاریخ دوشنبه چهارم جمادى الاخر ۵۰۵ (۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) در طوس در کنار برادرش بوده و شاهد مرگ او گشته است. حدود سه سال پس از ایسن واقعه، بنابر گزارش یکی از کاتبان نسخه‌های خطی *موانع*^۲ وی در مراغه بسر می‌برده و بخشی از این کتاب را در آنجا و بخشی دیگر را در تبریز نوشته است. بنظر می‌رسد خواجه سفر یا سفرهای دیگری هم به بغداد کرده و مدتی در آن شهر در تاجیه و رباط بهروز به موعظه پرداخته است^۳، گرچه تاریخ دقیق این سفرها معلوم نیست. مطمئن‌ترین خبر گزارشی

-
۱. این استنباطی است که عبدالحسین زرین کوب در *فراد از همدسه* (تهران: ۱۳۵۳، ص ۱۵۱) کرده است و ظاهراً درست می‌نماید، گرچه حکم قاطعی در این باره نمی‌توان کرد.
 ۲. نسخه خطی شماره ۶۶۰ در کتابخانه آستان قدس رضوی. این گزارش پس از مقدمه و پیش از فصول *موانع* آمده است.
 ۳. المنتظم، ابن جوزی، ج ۹، حیدرآباد: ۱۳۵۹ قمری، ص ۲۶۰.

است که عین القضاة همدانی درباره ملاقات خود با شیخ احمد و تاریخ و محل آن نوشته است^۱. هرچند که تاریخ دقیق این ملاقات معلوم نیست شواهدی هست که نشان می‌دهد در حدود چه سالی این ملاقات روی داده است. عین القضاة در سال ۴۹۲ متولد شد و هنگامی که خواجه را دید حدود بیست و یک سال از عمر او گذشته بود. بنابراین سفر غزالی^۲ به همدان حدود سال ۵۱۳ بوده است. ملاقاتهای دیگری هم میان خواجه وقاضی در همدان یا در قزوین رخ داده است.

باوجود این مسافرتها، تذکره نویسان غالباً احمد غزالی را شخصی منزوی و مایل به عزلت معرفی کرده‌اند. به نظر می‌رسد که بیست‌سی سال آخر عمر خود را غزالی در خانقاه خود در قزوین بسر می‌برده و فقط گاهگاهی به شهرهای اطراف سفر می‌کرده است. در این سالها خواجه از دولت و مال نسبتاً فراوانی بهره‌مند بوده و سفرهایی با شکوه می‌کرده و همراهانی داشته و بر اسب سوار می‌شده است. اما از آنجا که او یک صوفی وارسته و کامل بود در باطن از قید این تعلقات فارغ بود، چنانکه صدرالدین قونیوی (متوفی ۶۷۳) در این باره می‌نویسد:

با خواجه احمد غزالی رحمة الله علیه گفتند: «تو همه روز دم دنیامی‌کنی و خلق را بر قطع علایق تحریر می‌دهی، و تو چندین طویله اسب و استر و شتر بسته‌ای. این حدیث چگونه بود؟»

۱. رجوع کنید به ذبده الحقایق، تألیف عین القضاة همدانی، به تصحیح

عفیف عسیران، تهران: ۱۳۴۱، ص ۷.

۲. از اینجا به بعد هرگاه نام غزالی بدون اسم کوچک ذکر شود مقصود خواجه احمد غزالی است.

در جواب گفت که: «من میخ طویله در گل زده‌ام نه در دل.»^۱

این حالت در خواجه احمد حکایت از آن دارد که او پیش از مرگ طبیعی، به مرگ ارادی یا اختیاری مرده بود و فقر و غنا برایش یکسان شده بوده است. به هر تقدیر، موت طبیعی خواجه سرانجام بسال ۵۲۰ هجری^۲ در قزوین اتفاق افتاد و همانجا در محله‌ای که امروز بنام احمدیه معروف است مدفون شد. گفته‌اند هنگامی که می‌خواست خرقه تهی کند «چهارپایان وی گشاده شدند و رم کردند. پیش وی گفتند، یا بفرست دانست. گفت: ما چون فرود آمدیم هر که خواهد گو سوار شود.»^۳

۲. عالم و صوفی

مناسبات میان برادران غزالی به وقایعی که در بالا به آنها اشاره

۱. تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، مصباح سیوم، لامع اول. و نیز رجوع کنید به روضات الجنان و جنات الجنان، تألیف حافظ حسین کربلایی، به تصحیح جعفر سلطان‌القرائی. ج ۲. تهران: ۱۳۴۹ ه. ش. ص ۳۴۲.
۲. سبکی در طبقات الشافعیه، ابن کثیر در البدایه و النهایه، ابن جوزی در المنتظم، ابن خلکان در وفيات الاعیان، جعفری در تاریخ کبیر، ابن حجر در لسان المیزان، حافظ الذہبی در المعبر، و یافعی در مرآت الجنان همین تاریخ را ذکر کرده‌اند، ولیکن در تاریخ گزیده ۵۱۹، در حبیب‌السیر و نفحات الانس و مجمع الفصحا ۵۱۷، و در دیاض‌العادین ۵۲۷ ضبط شده. تاریخ صحیح همان است که تذکره نویسان نخستین ذکر کرده‌اند.
۳. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، تهران: ۱۳۳۷، ص ۳۷۵ و روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۳۴۲.

شد خلاصه نمی‌شود، چه محمد بنی شك مهمترین شخصی بوده که در زندگی احمد وجود داشته است. در دوران کودکی، همانطور که قبلاً اشاره کردیم، محمد که برادر بزرگ بود و از هوش و استعداد هیچ چیز کم نداشت در واقع حکم مربی احمد را داشت. اگرچه در دهه سوم عمر ایشان راهشان موقتاً از هم جدا گردید و احمد رو به خانقاه آورد در حالیکه محمد به عسکر رفت و به سلطان و وزیر نزدیک شد، باز این دلیل برگستگی روابط این دو نمی‌تواند باشد.

درست است که محمد ابتدا مانند احمد راه تصوف را در پیش نگرفت، اما او باکاری که برادرش می‌کرد بیگانه نبود. پدر ایشان خود صوفی مسلک بود و دوست او ابوعلی راذکانی که معلم و مربی فرزندان او شد يك صوفی بود. پس از همان ابتدا این دو در خانواده و مکتب و حتی در اجتماع صوفی پرور خراسان قرن پنجم در دامن تصوف بزرگ شدند. روی آوردن ایشان به علم و درس مدرسه هم با تربیت صوفیانه ایشان مغایرتی نداشت. تصوف در این عصر در حقیقت از ارکان اصلی و زنده فرهنگ اسلامی و بخصوص فرهنگ ایرانی بود و صوفیان بطور کلی نه تنها با کسب علوم ظاهری مخالفتی نداشتند بلکه آنرا لازم می‌شمردند و از نظر ایشان کمال شخص در این بود که علم ظاهر و باطن و شریعت و طریقت را جمع کرده باشد. غزالی‌ها نیز هردو به علم ظاهر و باطن توجه داشتند و فرق ایشان فقط در تأکید بود که در جوانی به این علوم کردند. ابو حامد همان راهی را که احمد از ابتدای جوانی بدان روی آورد، دهمدوازده سال دیرتر اختیار کرد.

اینکه گفتیم ابو حامد دهمدوازده سال دیرتر از برادرش به تصوف

روی آورد منظور به جنبه عملی تصوف است نه جنبه علمی و نظری آن. امام محمد چنانکه خود می نویسد^۱ ابتدا به تحصیل علوم صوفیه از طریق مطالعه کتابهای ایشان از جمله قوت القلوب ابوطالب مکی و کتابهای حارث محاسبی و آثار جنید و شبلی و بایزید بسطامی پرداخت. وی حتی زمانی که نزد امام الحرمین جوینی در نیشابور تلمذ می کرد به ابوعلی فارمدی ارادت می ورزید، و حتی بسیاری از تذکره نویسان استاد او را در طریقت ابوعلی فارمدی دانسته اند. اگر این خبر صحیح باشد، از آنجاکه فارمدی در سال ۴۷۷، یعنی هفت سال پیش از عزیمت ابو حامد به بغداد، فوت کرده است، در آنصورت باید گفت که محمد غزالی خیلی زود متوجه جنبه عملی تصوف شده و بذر طلب در دلش کاشته شده، منتهی سالها طول کشیده تا این تخم در زمین دل او انقلابی کرده و سر بدر آورده است، یا بقول خودش^۲ «ذوق و حال» صوفیان را پیدا کرده است.

به هر تقدیر، تأخیر ابو حامد در ذوق علوم صوفیه نسبت به مجدالدین واقعیتی است غیر قابل تردید و این تأخیر را هم نباید امری كوچك تلقی كرد. وقتی خواجه احمد به نظامیه آمد و محمد آنرا ترك كرد، احمد يك شيخ كامل و زهير يك طریقه بود، درحالی که محمد در آن زمان يك سالك مبتدی بیش نبود. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که احمد تا چه اندازه در پدید آمدن این بحران در برادرش مؤثر بوده است؟ آیا او در نیشابور دست روی دست گذاشته و بدون اینکه توجهی به سرگذشت برادرش داشته باشد، اجازه داده تا هرچقدر که می-

۱. المنقذ، بتصحیح محمد محمد جابر، ص ۴۳.

۲. در همان کتاب و همان صفحه.

خواهد در دنیاداری و جاه‌طلبی غوطه‌ور شود یا اینکه سعی کرده است تا گاه با تیغ ملامت و گاه با پند و اندرز او را از خواب غفلت بیدار کنند؟ تا آنجا که می‌دانیم در هیچیک از آثار این دو برادر و یا حتی در آثار معاصران ایشان مطلب صریحی که در دادن پاسخ به این سؤال کمک کند وجود ندارد. اما در بعضی از کتب متأخرین داستانهای نقل شده است که ظاهراً مربوط به روابط ایشان در این دوره از زندگی‌شان است. هدف این داستانها کلاً^۱ نشان دادن برتری علم ذوقی و باطنی بر علوم ظاهری است و در همه آنها سعی شده است تا عظمت مقام معنوی احمد و بی‌قدری مقام ظاهری و موفقیت‌های دنیایی محمد نشان داده شود. مثلاً در یکی از آنها گفته شده است که روزی «ابوحامد به نماز مشغول بود و چون نماز بگذارد احمد که حاضر بود او را گفت: ای برادر، برخیز و نماز اعاده کن، چه من می‌دانستم که تو در حین نماز به حساب بقال می‌رسیدی»^۱. بنا به روایتی دیگر احمد در نماز به وی اقتدا کرده بود اما در میان نماز بیرون رفته و با اصحابش اعاده نماز کرده، زیرا محمد در حین نماز به فکر آب دادن استریش افتاده و احمد فکرامام را خوانده است.^۲ به هر صورت، عظمت مقام علمی ابوحامد در اینجا از

۱. «کتاب آثار البلاد قزوینی و ترجمه احوال شعرا فارسی»، مجله

یادگار، سال ۴، شماره ۹ و ۱۰ (خرداد و تیر ۱۳۲۷) ص ۸۶.

۲. رجوع کنید به جواهرالامراء، تألیف حسین بن حسن سبزواری (ملا

حسین خوارزمی) لکهنو: ۱۳۱۲ ه. ق، ص ۳۱-۳۰. روایتی دیگر از این داستان را ابن حجر در لسان المیزان (ج ۱، ص ۲۹۴) از قول ابی الرضی العرجانی نقل کرده است که گفت: «احمد نزد برادرش آمد و او مشغول خواندن سوره انعام بود. احمد در آستانه در ایستاد و سپس بازگشت. روز بعد برادرش به او گفت شنیدم که آمدی اما برگشتی، با اینکه من سوره انعام می‌خواندم. احمد در پاسخ گفت: ←

پیش فرض شده است، و آنچه که این داستان می‌خواهد بگوید این است که علم ظاهری در برابر علم باطنی و نسبت به اطلاع احمد از اسرار غیبی بس حقیر و ناچیز است.

در داستانی دیگر نیز کم و بیش همین مضمون بیان شده است. اصحاب ابوحامد از مجدالدین سراغ برادرش را می‌گیرند و او در جواب می‌گوید که ابوحامد در خون است. یاران محمد سراسیمه بدنبال اومی‌گردند و او را سالم در مسجد می‌یابند. چون پاسخ احمد را برایش نقل می‌کنند، ابوحامد آن را تصدیق می‌کند و می‌گوید که در آن حال فکر او غرق در مسأله‌ای از مسائل حیض بوده است^۱. علاوه بر اینکه در این داستان مانند داستان قبل احمد به عنوان نماینده طایفه‌ای معرفی شده که از ضمیر دیگران با اطلاع اندویا به اصطلاح اهل عرفان «جواسیس القلوب» اند، به يك نکته دیگر نیز اشاره شده و آن این است که اشتغال به امور دنیوی به هر شکل که باشد، حتی پرداختن به مسائل فقهی، خود حجاب شخص است. این در واقع بزرگترین حجاب محمد بوده است، حجابی که احمد خیلی زود آن را دریده بوده است.

برتری مقام معنوی احمد را در يك داستان دیگر سعی کرده‌اند از زبان خود ابوحامد نقل کنند و بگویند که امام محمد خودش هم تصدیق کرده که احمد از طریق ذوق و کشف و شهود به آن چیزی رسیده که او

→ من سورة انعام نشنیدم بلکه حساب بقال را شنیدم. ابوحامد تصدیق کرد و گفت: مایحتاج خود را که از بقال گرفته بودم مبلغش قابل توجه شده بود و این موضوع دل مرا بخود مشغول کرده و بر حال قرائت غالب شده بود.

۱. جواهر الاسرار، ص ۳۲؛ مرآة الجنان، ج ۳، ص ۲۲۵؛ نفحات الانس،

ص ۳۷۴؛ روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۳۴۲.

طالبش بوده است. گفته‌اند که روزی «یکی از صوفیان از قزوین به طوس رسید. بر حجت الاسلام درآمد. وی را از حال برادر خود شیخ احمد پرسید. آنچه می‌دانست گفت. گفت: با تو از کلام وی هیچ هست؟ گفت: آری. جزوی داشت پیش آورد. وی در آن تأمل کرد و گفت: سبحان الله، آنچه ما طلب کردیم احمد یافت.»^۱

این برخورد ظاهراً باید قبل از انقلاب روحی محمد اتفاق افتاده باشد. اما در آن زمان احمد در قزوین چه می‌کرده‌است؟ تا قبل از عزیمت ابوحامد از نیشابور و سفر او به بغداد، خواجه احمد خود در نیشابور بود و تا سال ۴۸۷ خدمت شیخ خود ابوبکر نساج را می‌کرده است. اما سازنده و ناقلان این داستان‌کاری با این چیزها ندارند. آنچه مراد ایشان بوده است مطلبی است که در دهان ابوحامد گذاشته‌اند.

قبول اینکه مجدالدین حقیقتاً به مقامی که در این داستانها به وی نسبت داده‌اند رسیده بوده است دشوار نیست، و در اینکه ابوحامد پیش از ترك نظامیه بغداد در بند دنیا بوده تردیدی نیست، اما در این که این داستانها واقعیت تاریخی داشته و احمد به راستی در پرورش معنوی حجت الاسلام دست داشته است یا نه حکمی قاطع نمی‌توان کرد. لکن همینقدر می‌توان گفت که حتی اگر احمد بر راستی سعی کرده که برادر خود را بیدار کند و به راه سیر و سلوک بکشانند، این عمل، بر خلاف آنچه از فحوای عبارت این داستانها فهمیده می‌شود، با بی‌احترامی او نسبت به برادرش و تحقیر او توأم نبوده و بعید است که او حق برادر بزرگ خویش را که نزدیکترین کسان او بوده نادیده گرفته باشد.

۱. نفحات الانس، ص ۴۷۵ (روضات الجنان، ج ۲، ص ۳۴۲).

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که برخلاف آنچه از این داستان‌ها استنباط می‌شود مقام احمد نقطه مقابل مقام محمد نبوده بلکه مکمل آن بوده است. توضیح آنکه احمد نیز در فقه و کلام و بطور کلی علوم ظاهری کاملاً وارد بوده است. همانطور که قبلاً اشاره شد، تبحر وی در این علوم به اندازه‌ای بود که توانست یکی از مهمترین مقامات علمی یعنی مدرسی مدرسه نظامیه را به عهده بگیرد. و اگر در مورد مدرسی او در نظامیه شکی باشد، به قضاوت عین‌القضات همدانی که شاگرد احمد بوده و محضر او را درک کرده است می‌توان اطمینان کرد. در یکی از نامه‌هایش عین‌القضات می‌گوید که سالکانی که علاوه بر علم باطن به علوم ظاهری نیز عالم باشند کم‌اند و در عصر او تعدادشان از ده نفر کمتر بوده است. و بعد می‌نویسد: «خواجه امام بو حامد غزالی و برادرش احمد ازین جمله بودند»^۱. و بالاخره، بهترین گواه نوشته‌های خواجه احمد است که نشان می‌دهد تا چه اندازه او به علوم زمان خود تسلط داشته است. این مطالب به هیچ وجه کذب داستانهای فوق یا نظایرشان را اثبات نمی‌کند، و اصولاً انجام چنین کاری عملاً محال است. و تازه، صرف نظر از مسئله صدق و کذب، این داستانها در معرفی این دو برادر بی‌فایده هم نیست. احتمالاً آنها یکی دو قرن بعد از فوت ایشان جعل و رایج شده است، اما گویندگان آنها به هر حال با توجه به شخصیت شناخته شده غزالی‌ها خواسته‌اند در ضمن حکایت‌های مزبور ایشان را توصیف کنند و بالمال کاری را که صوفیه سخت بدان علاقه‌منداند انجام دهند، یعنی پند و اندرز صوفیانه را با داستانسرایی و ذکر وقایع ظاهراً تاریخی

۱. نامه‌های عین‌القضات، ج ۲، ص ۵۱.

بیان کنند. زبانی که از ناحیه این داستانها ممکن است متوجه ما شود این است که به استناد این روایات حکم به نوعی عناد میان دو برادر یا تحقیر و تشنیع از جانب یکی به دیگری کنیم.

مناسبات این دو برادر پیش از دوره ریاضت ابوحامد هرچه بوده، شواهدی هست که نشان می دهد پس از انقلاب روحی محمد، رابطه ایشان نیکو بوده است. مهمترین دلیل توجهی است که احمد به آثار برادرش داشته است. وی نه تنها کارهای برادرش را تأیید می کرد بلکه خود در نشر و اشاعه تعالیم او کوشش می کرد. کتاب *احیاء علوم الدین* را شخصاً به شاگردانش درس می داد. ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸) که از شاگردان احمد بوده است در آغاز کتاب *مناقب آل ابی طالب* در ضمن اسناد خود می نویسد که کتاب *احیاء العلوم* را نزد احمد غزالی خوانده و اضافه می کند که او نیز *احیاء* را از برادرش آموخته است. نخستین کسی هم که کتاب *احیاء* را خلاصه کرد و لب آنرا استخراج نمود احمد بود. متن فارسی «رساله الطیر» هم احتمالاً ترجمه متن عربی آن است که محمد نوشته است. و بالاخره داستانی که درباره حضور احمد در کنار بستر مرگ برادرش گفته اند، علاوه بر اینکه احتمال وقوع آن بیش از داستانهای دیگری است که درباره این دو نقل کرده اند، زبانی که آنها می توانند داشته باشد در آن نیست؛ چه این داستان حکایت از نزدیکی این دو برادر می کند که چطور در آخرین لحظات عمر حجت الاسلام امام محمد غزالی بزرگترین متفکر قرن پنجم فقط يك نفر با او بود و این کسی بود که در خردسالی در خانه پدری، در یتیمی و در بدری، و در بزرگی و در پیری همواره همدم و یار و یاور و به معنی حقیقی لفظ برادر او بود. از قول خواجه

احمد نقل کرده‌اند که گفت:

روز دوشنبه هنگام صبح بود؛ برادرم وضو گرفت و نماز خواند
و کفنش را از من خواست. پس آن را گرفت و بوسید و برچشم
نهاد و گفت سمعاً و طاعة، برای رفتن به بارگاه الهی آماده‌ام.
سپس پاهای خویش را روبه قبله دراز کرد و جان به جان آفرین
تسلیم کرد.^۱

۳. در مجلس وعظ

با همه اهمیت‌ی که خواجه احمد در زندگی محمد داشته، توجه به
زندگی و شرح حال وی به عنوان يك شخصیت فرعی در زندگی نامه
ابوحامد، چنانکه تا کنون کم و بیش میان تذکره‌نویسان مرسوم
بوده‌است، نسبت به او بی‌انصافی محض است. همانطور که قبلاً گفته
شد، شخصیت مجدالدین را از بعض جهات می‌توان مکمل شخصیت
ابوحامد دانست. یکی از این جهات تصوف است. ابوحامد در
اثر انقلاب روحی و درد معنوی به دنبال چیزی بود که احمد مدت‌ها پیش
به کمال آن رسیده بود. جهت دیگر شیوه بیان و راه تعلیم عقاید ایشان
است. ابوحامد یکی از نوابغ نویسندگان عالم اسلامی است. آثار او

۱. این داستان را سبکی در طبقات الشافعیه (ج ۶، ص ۲۰۱) از قول
ابوالفرج بن الجوزی نقل کرده است. همچنین رجوع کنید به اتحاف السادة
المتقین، مرتضی الزبیدی، مصر: ۱۳۱۱ ه. ق. ص ۱۱.

نه تنها از حیث کمیت کم نظیر است بلکه کیفیت آنها نیز چه از لحاظ صورت و چه از لحاظ معنی، چه آنهایی را که به فارسی نوشته و چه آنهایی را که به عربی نوشته، درخور ستایش است. درست است که او معلمی توانا و سخنرانی ماهر بود، اما نبوغ او بیشتر در همین نوشته‌هاست که جلوه‌گر شده است. احمد نیز دارای نبوغ بود، اما این خصلت در زبان او و حضورش نهفته بود و همین امر موجب شده بود که به عنوان یکی از ماهرترین واعظان عصر خویش محسوب شود. البته این دلیل بر این نیست که نوشته‌های او بی‌اهمیت است، بلکه فقط مسأله برتری يك هنر بر هنر دیگر است. در واقع ما از مواعظ احمد چیز زیادی نمی‌دانیم، و هرگز نخواهیم دانست که مجالس وعظ و تذکیر او چگونه بوده است، و فقط از طریق نوشته‌های اوست که می‌توانیم تا حدی به این هنر او پی‌بریم.

عموم تذکره‌نویسان احمد را واعظی خوش‌بیان و فصیح با کلامی ملیح و زبانی روان معرفی کرده‌اند^۱، و این می‌رساند که احمد در این فن مهارت کامل داشته است. مهارت يك شخص در موعظه کردن یا تذکیر در زمان غزالی فقط در این خلاصه نمی‌شد که او با کلام خود در ذهن مستمعان اثر گذارد و آنان را به چیزی متقاعد سازد. مجلس وعظ خوب مجلسی بود که در آن مستمعان را شور و حالی دست دهد و واعظ ماهر نیز کسی بود که از عهده این کار بخوبی برآید. این معنی را از خلال بعضی از نامه-

۱. «من أحسن الناس كلاماً في الوعظ، وارشقهم عبارة، مليح التصرف فيما يورده، حلوا الاستشهاد، أغرف أهل زمانه والطفهم طبعاً» (طبقات الشافعية، ج ۶، ص ۶۰).

های ابوحامد می‌توان دریافت. وی اشاره می‌کند^۱ که از نظر مردم معنی خوش و عظمی این بوده است که خلق در مجلس نعره‌ها زنند و های وهوی کنند و به وجد در آیند و جامه برتن بدرند و شور و آشوب به پا نمایند. شهرت احمد غزالی نیز به عنوان يك واعظ در همین بوده است. کلام وی همچون آتش بود^۲. مجلس و عطفش آنقدر پر شور و مؤثر بود که يك بار سلطان محمود فرزند محمد بن ملک‌شاه سلجوقی در مجلسی که به سال ۵۱۵ در بغداد به مناسبت فوت جده‌اش ترتیب داده بود آنچنان به هیجان آمد که پس از موعظه احمد هزار دینار^۳ و به روایتی دیگر هفتاد هزار مثقال طلا و اسبی به‌زین و لجام زر^۴ به وی تقدیم کرد.

چه مطلبی بود که ذکر آن بر سر منبر خلق را اینچنین تحریک می‌کرد؟ اصولاً يك واعظ خوب چه می‌بایست به مردم بگوید؟ پاسخ این سؤالها را باز ابوحامد در آثار خود داده و احمد نیز آن را در بعضی از نامه‌هایش منعکس کرده است. در اینجا ابتدا به بحث درباره‌ی نظر ابوحامد درباره‌ی شرایط واعظی و معنی و عظمتی پردازیم و سپس مطالبی را که احتمالاً احمد بر سر منبر به زبان می‌آورده است با استفاده از نوشته‌های او بازگو می‌کنیم.

بطور کلی واعظی، از نظر ابوحامد، کاری نیست که مطلقاً مقبول

۱. رجوع کنید به مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام) به تصحیح عباس اقبال. تهران: ۱۳۳۳ ه. ش. صص ۸۶ و ۱۰۸.
۲. لسان‌المیزان، ج ۱، ص ۲۹۳.
۳. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۰؛ البدایه والنهایه، ج ۱۲، ص ۱۹۶؛ المعبر، ج ۴، ص ۴۶.
۴. «چند فصل از تاریخ کبیر»، فرهنگ ایران زمین، ج ۶، ص ۱۳۲.

باشد، چه آفات بسیاری در آن نهفته که پرهیز از آنها سخت دشوار است. يك واعظ حقیقی نخست باید خودش به آنچه که می گوید عمل کند^۱ و بجا آوردن این شرط هم در حد هر کس نیست. مقصود از این عمل این است که واعظ که می خواهد دیگران را بیدار کند باید خودش بیدار دل باشد. از لوازم این بیداردلی یکی این است که در سخن گفتن تکلف نکند و از «تفاسح و عبارات بسیار و اسجاع متوالی»^۲ حذر کند و دیگر اینکه «دل با آن ندارد که تا خلق نعره زنند و حال آورند و شور در مجلس افکنند تا مردم گویند مجلسی خوش بود»^۳. در حقیقت چیزی که از يك واعظ حقیقی خواسته شده است این است که خلوص نیت داشته باشد. کسی که در بند عبارات و استعارات و سجع بسیار و اشعار و ابیات باشد و به اظهار نظر مردم چشم دوخته باشد خود واعظ غیر متعظ است. او می خواهد دل خلق را با موعظه و تذکیر بیدار کند، و حال آنکه خود کاری می کند که نشانه خرابی باطن و غفلت دل اوست.

از نظر ابو حامد موعظه کردن نه تنها کاری دشوار و پرمشغولیت است بلکه اساساً این کار لازم نیست. پیغمبر - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: «ترکت فیکم واعظین، ناطق و صامت. فالناطق هو القرآن و الصامت هو الموت»، یعنی من دو واعظ برای شما گذاشتم که یکی ناطق است و دیگری خاموش؛ آنکه ناطق است قرآن است و آنکه خاموش است مرگ.

۱. در این مورد محمد غزالی به خطابی که خدای تعالی با عیسی کرده اشاره می کند: «یا عیسی هط نفسك فان اتمطت فمط الناس و الافاستحیی ربك». (هکاتیب، ص ۱۰۸).

۲. هکاتیب، ص ۸۴ و نیز رجوع کنید به ص ۱۰۸.

۳. هکاتیب، ص ۸۴ و نیز رجوع کنید به ص ۱۰۹.

این دو واعظ به قول ابوحامد^۱ برای هر کس که طالب موعظه باشد باید کفایت کند، چه اگر از این دو پند نگیرد دیگر از چه چیزی می تواند پند گیرد. با توجه به این حدیث شاید اگر خود قرآن انسان را به «موعظه حسنه» فرمان نداده بود، توجیه علمی بنام علم موعظه در اسلام دشوار می نمود. البته این موعظه هم به حقیقت چیزی زائد بر آنچه قرآن می گوید و مرگ با زبان بی زبانی بیان می کند نمی گوید. به عبارت دیگر واعظی که بر سر منبر می رود واعظ سومی نیست، بلکه او موعظه قرآن و مرگ را تعبیر می کند. این نکته را در تعریفی که ابوحامد از علم موعظه می کند می توان دریافت.

معنی تذکیر آن است که از آتش مصیبت آخرت و تقصیر کردن در خدمت حق تعالی و اندیشه کردن در عمر گذشته و عقباتی که در راه دارد تا ایمان به سلامت [بدر] بردن و از قبضه ملک الموت جستن و سئوال منکرو نکیر را جواب دادن و از قیامت و موافقت آن و مناقشه و مخاطبت در حساب و ترازو و صراط و گذشتن بر آن و دیگر هولهای قیامت اندیشیدن، و آتش مصیبت این جمله در دل وی افتد و مرد را بی قرار کند. جوش این آتش و نوحه این مصیبتها را تذکیر خوانند. و خلق را از این همه آگاهی دادن و ایشان را به تقصیرهای خود و عیوب نفس بینا کردن تا تبش (= تابش) این آتشها و مصیبتها در دل مجلسیان افتد تا تدارك عمر گذشته بدان قدر که بتوانند بکنند و عذر

۱. «الرسالة الوعظية» در الجواهر النوالی، من رسائل الامام حجت الاسلام الغزالی، به اهتمام محی الدین صبری الکردی، قاهره: ۱۳۴۳ ق. هـ، ص ۱۵۵.

خواهند و بر عمری که نه در طاعت بسر برده‌اند حسرت خورند.
این جمله را بدین طریق که گفتیم علم موعظه خوانند.^۱

عبارات فوق را به منظور بیان جنبه نظری موعظه و تذکیر نقل کردیم، و احمد غزالی نیز کسی بود که در زمان ابوحامد و پس از او به مدت بیش از چهل سال بدان جامه عمل پوشانده بود. به کیفیت مجالس احمد ما هرگز نمی‌توانیم پی ببریم. تنها چیزی که امروزه می‌تواند در شناخت مجالس وعظ او به ماکمک کند متن موعظه‌های اوست. گفته‌اند یکی از اصحاب او در بغداد بنام صاعد بن فارس اللبان تعداد هشتاد و سه مجلس از مواعظ او را در دو مجلد به خط خود تدوین کرد^۲، اما دریغ که این کتاب مفقود است. خوشبختانه در میان نامه‌های موجود احمد يك نامه نسبتاً طویل هست که با سایر نامه‌های او فرق دارد و لحن آن به موعظه نزدیک است.^۳ این نامه که به نام «عینیه» معروف شده است ظاهراً به مریدی مبتدی نوشته شده و از همین رو احمد در آن مانند يك واعظ سخن گفته است. این

-
۱. حکاکیب، ص ۱۰۸. و یا رجوع کنید به خلاصه التصانیف، به اهتمام مولوی سید برهان‌الدین احمد و کیل‌هایی کورت نظام، حیدرآباد: بدون تاریخ، صص ۱۹-۲۰، و یا به «نصیحت‌نامه غزالی»، به اهتمام سعید نفیسی، آهوزی و چودش، سال بیست و دوم، شماره ۳، صص ۲۱-۲۰.
 ۲. رجوع کنید به طبقات الشافعیه، ج ۶، ص ۶۰. این اثر را اشتباهاً به ابوحامد نیز نسبت داده‌اند. رجوع کنید به غزالی نامه، تألیف جلال‌الدین همائی، تهران: ۱۳۴۲، صص ۹-۲۹۸.
 ۳. مطالبی هم که غزالی در تفسیر سوره یوسف یا بهر المحبه فی اسرار- الموده تحت عنوان «نکته» نوشته است غالباً موعظه‌آمیز است.

امر سبب شده است که حتی در یکی از نسخ خطی عنوان «موعظه»^۱ به آن داده شود. با مطالعه این نامه است که خواننده می‌تواند نفوذ کلام و گرمی دهان احمد را در حین موعظه تا اندازه‌ای احساس کند. تنها چیزی که متن این نامه را از مواعظ غزالی متمایز می‌سازد کثرت آیات قرآن و احادیث و اخبار است که این خود به دلیل باسواد بودن مخاطب نامه قابل توجیه است. احمد این نامه را به کسی نوشته است که تازی را نیک می‌دانسته است، اما بر سر منبر که مخاطبانش بیشتر عامه مردم بودند این همه عبارات عربی نقل نمی‌کرد. به هر حال، هدف این نامه با هدف موعظه‌های مجدد الدین یکی است.

با استفاده از مطالبی که ابو حامد درباره موعظه و تذکیر گفت، هدف موعظه را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: مراد از موعظه این است که مستمعان روی از دنیا بگردانند و به آخرت توجه کنند. این نظر مبتنی است بر عقیده کلی مسلمانان که بنا بر آن دنیا دار بلا و محل ابتلاست و از عقل بدور است که انسان بدان اعتماد کند و فریفته آن شود. خواجه احمد هم می‌خواهد در نامه خود همین مطلب را تذکر دهد و دنیا را برای مخاطبش به همین شکل ترسیم نماید. او می‌خواهد بگوید که انسان در اینجا چه وضعی دارد و چه باید بکند و چه نباید بکند. انسان را برای بندگی خلق کرده‌اند نه برای دنیا پرستی. پس این جهان به خودی خود غایت نیست، مقصد نهایی نیست. مرحله‌ایست که در آن باید خود را برای رفتن به مراحل بالاتر آماده‌کند، یا به عبارت دیگر مزرعه‌ایست که باید فقط برای آخرت در آن بذر افشاند. در اینجا چند روزه مهلتی به وی

۱. در مجموعه خطی کتابخانه خانقاه نعمت‌الهی تهران که در سال ۱۳۵۲

به چاپ رسیده است.

داده‌اند، زمانی که حتی اگر عمر نوح باشد در مقایسه با ابد ناچیز است. در این مهلت کوتاه از او خواسته‌اند تا به هیچ چیز جز خدای تعالی نپردازد. اما اولین حجاب و مانع او دلبستگی او به دنیا است و برای آغاز سفر معنوی خود باید این حجاب و مانع را از پیش خود بردارد.

یکی از راههای مؤثری که مجدالدین در موعظه خود برای رفع این مانع اختیار می‌کند این است که سعی کند تا امید انسان را از دنیا قطع کند و برای این منظور به وضع نامعلوم انسان در این دنیا اشاره می‌کند. انسان از نظر غزالی در دنیا وضع معلومی ندارد و تکلیف او هم برخلاف تصور عامه کاملاً روشن نیست. آمدن او بدین جهان از روی اختیار نبود. به اضطرار آمده، مدتی حیران و ناتوان در آن بسر می‌برد و سرانجام با اکراه آن را ترك می‌گوید. مادام که در آن بسر می‌برد «اگر سیر خورد مست است و اگر گرسنه باشد دیوانه است. اگر خفته است مردار است و اگر بیدار است متحیر است. عجز قرین او شده و ضعف صفت لازم او گشته.»^۱ گویی این تضادها در خلقت اوست. به او گویند ترا برای عبادت و معرفت خویش آفریدیم، ولیکن «اگر گرد معرفت گردد گویند: «وما قدر و الله حق قدره» و اگر به عبادت مشغول شود گویند: «وما امر- و الا لیعبد و الله مخلصین له الدین.» و اگر از هر دو کناره گیرد گویند: «وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون»^۲. پس انسان چه باید بکند؟ چه می‌تواند بکند جز اینکه به عجز خویش معترف شود و به درگاه بی‌نیازی حق بنالد و بگریزد، و در ماتم و اندوه شب فراق را بسر آورد، چه «هیچ

چیز مشمتر از اندوه نیست.^۱ حتی حقیقت شادی نیز در غم اوست. «ای شادی آن دل که در آن دل غم تست.»^۲

حیرانی انسان و بلا تکلیفی او تا زمانی است که در بند دنیاست. همینکه چشم امید از آن برداشت، تکلیف او روشن است. «مرد باید که در دریای عشق غواصی کند. اگر موج مهر او را به ساحل لطف اندازد، فقد فاز فوزاً عظیماً؛ و اگر نهنگ قهرش به قعر افکند، فقد وقع اجرة علی الله.»^۳ در این دریا شرط آن است که مرد خود را نبیند و به عمل خویش مغرور نشود. «خود پسند نمی باید بود، خدا پسند باید بود.»^۴ آنچه قیمت دارد ترك عمل نیست؛ ترك ملاحظه عمل است. گاهی اوقات غزالی در ضمن موعظه و ذکر مصیبت حیات دنیوی به نکات دقیقی از روانشناسی صوفیانه خود اشاره می کند و راههای گذشت از خودی را نشان می دهد. مثلاً^۵ برای نجات از خودبینی به مخاطب خود می گوید: «تهمت بر کردار خود نه تا قیمت گیرد.»^۶ و در جای دیگر او را به محاسبه نفس و کردار خود توصیه می کند. در این محاسبه چه بسا که نفس خود را با کردار پندارد. اینجا است که غزالی با تازیانه موعظه خود به تنبیه میردش می آید: «با خود حسابی می کنی و پیروز می آیی؟... باش تا محك عدل پیش آرند.»^۷ فردا معلوم خواهد شد که آشنا کیست و بیگانه کدام است.

۱ و ۲. تازیانه سلوک، ص ۱۲ / موعظه، ص ۷۵.

۳. تازیانه سلوک، صص ۱۱-۱۲ / موعظه، ص ۷۳.

۴. تازیانه سلوک، ص ۶ / موعظه، ص ۶۷.

۵. تازیانه سلوک، ص ۲۸ / موعظه، ص ۹۰.

۶. تازیانه سلوک، ص ۹ / موعظه، ص ۷۱.

«پس روی که در لحد از قبله بگردانند. پس آشنا که شب نخستین بیگانه خوانند.»^۱

یکی از مهمترین و مؤثرترین شیوه‌های مجدالدین در موعظه، ناطق کردن واعظ صامت یعنی مرگ است. خواجه احمد سعی می‌کند تا گاه با استفاده از يك حديث يا يك بيت شعر و گاه با کلمات یا عبارتی تکان دهنده یاد مرگ را در دل مخاطب یا مخاطبان خود بیدار کند. «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» (مردم همه در خوابند؛ چون بیدار شوند)؛ این حدیثی است که خواجه بارها و بارها آن را نقل کرده^۲ و در ترجمه آن گفته است: «خلق همه در شب‌اند، صبح آن مرگ است.»^۳ کم و بیش همین معنی است که سعدالدین وراوینی در مرزبان‌نامه بدین شرح بیان کرده است:

در فواید مکتوبات خواندم که امام احمد غزالی - جمعنا الله وایاه يوم الجمع - روزی در مجمع تذکیر و مجلس وعظ روی با حاضران کرد و گفت: ای مسلمانان، هر چه درین چهل سال من از سرچوب پاره با شما می‌گویم فردوسی آن را در یک بیت گفته است. اگر بدان کار کنید از گفته دیگران مستغنی توانید بود.

۱. قازیانة سلوك، ص ۱۶ / موعظه، ص ۷۷.

۲. مثلاً رجوع کنید به دامتان موغان (متن فارسی رسالة الطیر)، تهران: ۱۳۵۵، ص ۳۳.

۳. قازیانة سلوك، ص ۹ / موعظه، ص ۱۷۱.

بیت

پرستیدن دادگر پیشه کن ز روزگذر کردن اندیشه کن^۱
 اندیشیدن به روزگذر کردن تلاش برای بیداری از غفلتی است که
 به طبع گریبانگیر انسان شده است. انسان طبعاً در دنیا فراموشکار است.
 از مرگ گریزان است و نسبت بدان غفلت می‌ورزد. اما مرگ ناگزیر
 خواهد آمد. «تو خواهی مرد، اگر خواهی و گرنه.»^۲ سرانجام ملك الموت
 خواهد آمد و پیش از آنکه بیاید خبر نمی‌کند. ناگاه بیاید و قلعه را فتح
 کند. پس مدام باید آمادۀ ورود او بود و به عاقبت کار اندیشید. «از شبیخون
 مرگ بر حذر بودن شرط است و از تنهایی گور یاد آوردن شرع.»^۳ برای رسیدن
 به مرگ آگاهی باید به حال مردگان اندیشید و کوشید تا از فکر دنیا و
 اهل آن بیرون رفت. «به گذشتگان نگرستن بیداری است و از ماندگان
 گسستن هوشیاری.»^۴

در عبارت اخیر، غزالی مطلبی را بیان کرده است که در همه زمانها
 و در همه جا صدق می‌کند: «از ماندگان گسستن هوشیاری است.» در ضمن
 خواجه احمد تصویری از وضع زمانۀ خویش، زمانه‌ایکه پنج قرن از صدر
 اسلام دور شده است، رسم می‌کند، تصویری که برای خواننده امروزی
 بیش از پیش آشناست. وی می‌نویسد: «خود را دریاب که آفتاب به مغرب
 رسید و عیار مردم بگرددید و مکارم اخلاق مندرس شد و معالم صحبت

۱. مرزبان نامه، تحریر سعدالدین و راویینی، به تصحیح محمد روشن،

ج ۱، تهران: ۱۳۵۵، صص ۳-۱۴۲.

۲. تازیانه سلوک، ص ۲۳.

۳. تازیانه سلوک، ص ۷ / موعظه، ص ۶۹.

۴. تازیانه سلوک، ص ۲۵ / موعظه، ص ۸۷.

منظمس گشت ... بیشتر دوستان اخوان العلانیه و اعداء السریره گشته اند.^۱ در چنین وضعی چه باید کرد؟ چاره کار بریدن امید از دنیا و اهل آن است که «عافیت در تنهایی و سلامت در خاموشی است»^۲.

با همه «آیه عذایی» که احمد بر سر خواننده خود نازل می کند و آتش مصیبت را در دل او شعله ور می سازد و داغ حسرت بر جگر او می نهند، گاه با خواندن «آیه رحمت» روزنه امیدی در دل او می گشاید. اگر او همه چیز را از انسان می گیرد و در امیدواری را بر روی او می بندد برای آن است که می خواهد او را با عجز به درگاه رحمت خدای آورد و گوید: «خداوندا، بس کاری نباشد جنید و شبلی را آمرزیدن. کرم آن باشد که بر چون من رسوایی رحمت کنی»^۳.

۱. قازیانة سلوک، صص ۸-۲۷ / موعظه، ص ۸۹.

۲. قازیانة سلوک، ص ۱۷ / موعظه، ص ۷۸.

۳. قازیانة سلوک، ص ۱۳ / موعظه، ص ۷۵.

فصل دوم

مذهب عشق

۱. در خدمت مشایخ. ۲. بایزید بسطامی و تصوف عاشقانه. ۳. حلاج و داستان ابلیس. ۴. مشایخ بغداد و علم باطنی. ۵. شاهد بازی.

۱. در خدمت مشایخ

با همه توانایی و شهرتی که احمد غزالی در موعظه کردن داشت، این جنبه از شخصیت او در واقع جلوه‌ای بود از احوال درونی و مقام معنوی او. گرمی کلام احمد فقط در زبان او نهفته نبود، متشأ آن حرارت در دل او بود و سر نفوذ کلمات او در دلها نیز همین بود، خواجه احمد يك صوفی بود و تصوف او هم مکتبی بود که در آن کم و بیش همه نظریه‌های صوفیان پیشین، به خصوص صوفیان خراسان و بغداد در آن جمع گشته بود. اما اگر بخواهیم تصوف احمد را با عنوان مهمترین خصوصیت آن ذکر کنیم باید آن را مذهب عشق بخوانیم، چه عشق معنایی است که حیات صوفیانه خواجه در آن خلاصه می‌شود و این معنی را هم خواجه از پرتو خدمت به مشایخ در خراسان آموخت.

بررسی حیات صوفیانه مجدالدین بدون در نظر گرفتن محیط اجتماعی او و بطور کلی عوامل خارجی ای که در تربیت او مؤثر بوده است ممکن نیست. احمد در خراسان متولد شد و در همانجا بزرگ شد و از مواهب این سرزمین پر برکت برخوردار گردید. خراسان در عصری که غزالی در آن می زیست یکی از مراکز اصلی تصوف بود. در همانجا بود که حدود دو قرن پیش از احمد، ابویزید بسطامی ظهور نموده و مکتب خراسان را در تصوف پایه گذاری کرده بود. پس از بایزید نیز خراسان مردان بسیاری را به خود دید که سنت معنوی بایزید را حفظ کردند. وجود خانقاههای متعدد در شهرهای خراسان به خصوص در نیشابور و حمایت حکومت از تصوف و مسافرت صوفیان از نقاط مختلف بدانجا و خلاصه عوامل آسمانی و زمینی بسیار محیط خراسان بخصوص شهر نیشابور را برای پذیرش طالبان و پرورش سالکان مستعد ساخته بود. احمد نیز از همان کودکی در چنین محیطی رشد کرد و در خانه نزد پدر با اخلاق صوفیانه آشنا شد و پس از فوت او در خانه سرپرستش ابوعلی راذکانی که خود صوفی بود آشنائیش با تصوف بیشتر شد و چه بسا که بدرطلب را هم همین شخص در دل احمد کاشت، بذری که بعدها ابوبکر نساج تربیت و رشد آنها را به عهده گرفت.

ابوبکر بن عبدالله نساج که شیخ طریقت و راهنمای اصلی احمد بود خود از اکابر مشایخ زمان بود. وی مانند غزالی اصلاً از شهر طوس بود ولی خانقاهش در نیشابور بود. در طریقت مرید و جانشین ابوالقاسم گرگانی (متوفی ۴۶۹) بود و در ضمن شیخ ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵) را هم خدمت کرده بود. نسبت خرقه نساج با چهار واسطه به جنید و با شش واسطه به معروف کرخی شاگرد و مرید علی بن موسی الرضا (ع)

می‌رسید. در اوائل طلب، نساج مجاهده بسیار کرده بود تا سرانجام قدم در طریقت نهاده و به قول خود از هستی موهوم رهایی یافته بود. درباره نظریات وی در تصوف اطلاعات چندانی نداریم؛ فقط چند قطعه کوتاه از سخنان او برای ما باقی مانده که مستندترین آنها عبارتی است که شاگرد و جانشین او احمد غزالی از قول او نقل کرده است. خواجه احمد می‌گوید: «شیخ ما ابوبکر در مناجات با خدا گفت: الهی ما! الحکمه فی خلقی؟ گفت: خداوندا در آفریدن من چه حکمت است؟ جواب آمد: الحکمه فی خلقک رؤیتی فی مرآه روحک و محبتی فی قلبک. گفت: حکمت آن است که جمال خود را در آینه روح تو بینم و محبت خود در دل تو افکنم.»^۱ تعریفی که در اینجا از حکمت شده است اختلاف نظر صوفیه را در این عصر با فلاسفه به خوبی نشان می‌دهد. راه حکمت از نظر ابوبکر نساج راه استدلال و تعقل نیست. بلکه زدودن آینه روح است از کدورات هستی موهوم تا اینکه حق خود را در صفای آن مشاهده کند و محبت خود در دل انسان افکند. این سخن در حقیقت لب تعالیم احمد غزالی است در تصوف عاشقانه، گرچه در تفصیل این اجمال کسان دیگری هم در مجدالدین تأثیر گذاشته‌اند.

همزمان با نساج يك صوفی بزرگ دیگر در نیشابور می‌زیست و این شخص ابوعلی فارمذی (م. ۴۷۷) بود که اصلاً از قریه فارمذ در نواحی طوس بود و بعدها به نیشابور آمده بود. فارمذی و نساج هر دو برادر طریق و مرید ابوالقاسم گرگانی بودند.^۲ ابوعلی در اوائل سلوک مدتی شیخ ابوسعید

۱. تمهیدات، عین القضاة همدانی، تهران: ۱۳۴۱ شمسی، ص ۲۷۲.

۲. برای اطلاع بیشتر از رابطه این دو مرید باهم و ارتباط ایشان با ابوسعید ابوالخیر رجوع کنید به اسرار التوحید، تهران: ۱۳۴۸، صص ۹-۱۹۶.

ابوالخیر را خدمت کرده بود^۱ و مدتی هم به ابوالقاسم قشیری (م. ۴۶۵) ارادت ورزیده و بعدها رساله او را نیز تدریس می کرده است. همانطور که قبلاً گفتیم، برادر خواجه احمد، امام محمد، به فارمذی ارادت داشت و در مجالس درس او حاضر می شد، گرچه در آن دوران نتوانست بهره ذوقی از آنها ببرد. خود خواجه احمد هم در این مجالس شرکت می جست، اما رابطه او با فارمذی نزدیکتر از رابطه محمد با شیخ بود و در واقع فارمذی که شیخ المشایخ صوفیان خراسان بود «شیخ صحبت» مجدالدین بود.^۲ در همین ایام بود که احمد رساله قشیری را نزد فارمذی آموخت.

رساله قشیری که یکی از مهمترین مآخذ احمد غزالی است و تأثیر آن در آثار او دیده می شود، تنها کتابی نیست که او از صوفیه خوانده بود. احمد نیز مانند برادرش محمد در همان اوایل جوانی کتابهایی چون قیوت القلوب ابوطالب مکی و آثار حارث محاسبی و جنید بغدادی و شبلی و بایزید بسطامی را خوانده بود. اما تماس احمد با این بزرگان فقط از طریق نوشته های ایشان نبود. او حقیقت تعالیم ایشان را که توسط مریدانشان سینه به سینه نقل شده بود فراگرفت. نساج و فارمذی که مشایخ او بودند هر دو وارث مکتب خراسان و بغداد بودند، چه ایشان خود زمانی ابوالحسن خرقانی را که نماینده مکتب خراسان بود خدمت کرده بودند و زمانی هم

۱. اسرار التوحید، صص ۱۲۸-۱۳۰، نامه های عین القضاة، ج ۱،

ص ۲۷۴.

۲. به همین دلیل خرقه احمد غزالی را هم به ابوبکر نساج نسبت داده اند و هم به ابوعلی فارمذی. رجوع کنید به:

J.S. Tremingham, *The Sufi Orders of Islam*. London: 1971.

PP. 32-3.

ابوالقاسم گرگانی را که نسبت خرقه‌اش به مشایخ بغداد چون جنید و حارث محاسبی می‌رسید.

در چنین وضعی بود که احمد غزالی توانست هم از تعالیم مکتب خراسان بهره‌مند گردد و هم از تعالیم مکتب بغداد. در حقیقت این دو مکتب، حتی پیش از احمد کاملاً بهم آمیخته بود. شور و حال خراسانیان در دل بغدادیان اثر گذاشته بود و علم تصوف مکتب بغداد در خراسانیان از همین‌رو ملاحظه می‌کنیم که در تعالیم خواجه احمد همه جنبه‌های تصوف دیده می‌شود. از طرفی او وارث بایزید است و دم از عشق می‌زند و مانند ملامتیان خراسان و قلندران پشت به سلامت و نیکنامی می‌نماید و راه مستی را انتخاب می‌کند، و از طرفی هم مانند محاسبی و جنید عقل و علم را فراموش نمی‌کند و نقاب هوشیاری بر چهره مستی خود می‌زند. درست است که اختلاف مکتب خراسان با بغداد فقط در تأکید بعضی از جنبه‌ها بود و الا نه بغدادیان بی‌خبر از عشق و مستی بودند و نه خراسانیان غافل از علم تصوف و صحو صوفیان بغداد، اما به نزد احمد همه این عوامل به نحو متعادل، و هر کدام در جای خود، قرار می‌گیرد. در تصوف مجد الدین علم صوفیان بغداد و نظام عرفانی آنها با شور و حال و ذوق خراسانیان جمع می‌گردد، و یا به تعبیری دیگر احمد عشق بایزید را در قالب فکری جنید و اصحاب او بیان می‌کند.

۲. بایزید بسطامی و تصوف عاشقانه

مهمترین خصوصیت تصوف احمد غزالی عشق است. سابقه تصوف عاشقانه پیشتر از احمد است. رابعه العدویه و حارث محاسبی و جنید و شبلی و دیگران نیز دم از عشق زده‌اند و گذشته از ایشان سلطان همه عاشقان صوفی معروف بایزید بسطامی است که حدود دو قرن پیش از احمد می‌زیسته است. این صوفیان همه سخن از عشق یا محبت انسان با خدا به میان آورده‌اند، اما مذهب عشق خواجه احمد چیز دیگری است. تفصیل این مطلب را در فصول آینده خواهیم دید، در اینجا اجمالاً گفته می‌شود که احمد از عشق تعبیری دیگر دارد. مقصود او از عشق نه عشق انسان است با خدا و نه عشق خداست با انسان. او می‌خواهد از مطلق عشق سخن بگوید، و از مراتب عاشقی و معشوقی بطور مطلق بحث کند، یعنی خواه عاشق انسان باشد یا ابلیس و یا خدا، و خواه معشوق خدا باشد یا انسان. این تعبیر پیش از غزالی و حتی در آثار معاصران او، از جمله برادرش ابوحامد، دیده نشده است و احمد نخستین کسی است که چنین نظریه‌ای را در تصوف بیان کرده است.

در اینجا لازم است متذکر شویم که وقتی می‌گوییم احمد غزالی نخستین کسی بوده است که چنین نظریه‌ای را بیان کرده مقصود این است که او در پروراندن و تبلور بخشیدن به تعالیم عرفانی اسلامی و تصوف عاشقانه و تصریح و تنظیم مطالبی که دیگران فقط اشاره بدانها کرده‌اند پیش‌قدم بوده است، والا چنین نیست که او یک نظریه کاملاً جدید و بی‌سابقه را در تصوف اسلامی وارد کرده باشد. این کار نه از غزالی ساخته

است و نه از هیچ يك از صوفیان دیگر، چه در تصوف هر چه گفته شود باید مبتنی بر قرآن و حدیث باشد و لذا به يك معنی کسی چیزی جدید برای گفتن نمی تواند داشته باشد. اما از قرآن می توان تفسیر و تعبیری جدید داشت. نظریه مجدالدین درباره عشق نیز در حقیقت تفسیر و تعبیر خاصی است از کلمات قرآنی «یحبهم و یحبونه».

با توجه به نکته فوق است که می توان گفت حتی نوعی از این تعبیرات در سخنان اسلاف غزالی دیده می شود. مثلاً در کلمات بایزید بسطامی تعبیراتی نزدیک به آنچه غزالی بیان می کند وجود دارد، چنانکه در قولی که مجدالدین در سوانح از بایزید نقل می کند به مطلقیت عشق و مراتب عاشقی و معشوقی و تقدم عاشقی حق بر عاشقی انسان اشاره شده است. غزالی می نویسد: «بایزید گفت - رضی الله عنه: به چندین گاه پنداشتم که من اورامی خواهم؛ خود اول او مرا خواسته بود.»^۱ این معنی را بایزید نه تنها درباره طلب بزبان آورده، بلکه درباره معرفت و ذکر و محبت نیز آنرا بیان کرده است، چنانکه از او نقل کرده اند که گفت:

در ابتدا در چهار چیز اشتباه می کردم: می پنداشتم که این منم که او را پیاد می آورم و می شناسم و دوست دارم و می خواهم اما پس از اینکه به انتهای راه رسیدم دیدم که ذکر او و معرفت او و محبت او پیش از ذکر من و معرفت من و محبت من بود

۱. سوانح، احمد غزالی، به تصحیح هلموت ریتز، استانبول: ۱۹۴۲،

و اول او مرا خواسته بود تا اینکه من او را خواستم.^۱

شطح فوق بدون شك تأثیر عظیمی در احمد غزالی داشته است، اما احمد از لحاظ نظری يك مرحله از بایزید گذشته است. در شطح بسطامی هنوز هم سخن از «من» و «تو» است، هرچند که «من» او «من بی من» است. اما غزالی در بیان خود دیگر از «من و تو» سخن به میان نمی آورد، بلکه جنبه غیر شخصی به عاشق و معشوق می دهد و بطور کلی این مراتب را نتیجه آمیزش روح و عشق و تجلی حسن می داند.

مقصود اصلی مجدالدین از این شیوه بیان و این تعبیر از عشق چیزی جز اشاره به حقیقت توحید نیست. در تصوف عاشقانه خود خواجه احمد حتی يك سر مو نمی خواهد از توحید دور شود. وی می خواهد طوری معانی را در لباس الفاظ در آورد که بتواند بگوید عاشق و معشوق و عشق یکی است. به همین جهت است که او حتی به حسین منصور حلاج هم اعتراض می کند که گفت:

انا من اهوی ومن اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا

مصرع اول این بیت از نظر غزالی کاملاً توحیدی است. اما در مصرع دوم، غزالی می گوید که حلاج از توحید دور شده است، یا به قول او «قدم از یکی در دوی نهاده است».^۲ احمد از اینکه حلاج سخن از دو روح به میان آورده است خرسند نیست. از نظر او يك روح بیشتر نیست که در مرتبه ای عاشق است و در مرتبه ای معشوق.

۱. حلیة الاولیاء، حافظ ابونعیم اصفهانی، ج ۱۰، مصر: ۱۹۶۷،

اعتراض احمد غزالی به حلاج نشانه رد حلاج بطور کلی توسط او نیست. هر چند که غزالی حلاج را در عشق هنوز پخته نمی‌داند و معتقد است که «انا الحق» او نشان می‌دهد که او در تلوین بود نه در تمکین، با این حال عقاید حلاج در تصوف احمد غزالی بی‌تأثیر نبوده است.

۳. حلاج و داستان ابلیس

یکی از مواردی که غزالی به حلاج بسیار نزدیک می‌شود جنبه سری بودن و رمزیت تصوف اوست. بطور کلی سری بودن و به رمز سخن گفتن خاصیت تصوف است. احمد غزالی نیز مانند اسلاف خود میان ظاهر و باطن فرق می‌گذارد و به بطون باطن و مراتب و ساحت‌های متعدد چه در کون و چه در انسان اعتقاد دارد. وی حتی به اشیاء هم جنبه رمزی می‌دهد. مثلاً شکل آلات موسیقی در مجالس سماع و هیأت آنها و اجزاءشان و حتی حرکات انسان در این مجالس همه دارای معانی مابعد طبیعی است. در مورد دیگری که تصوف غزالی فوق‌العاده جنبه رمزی بخود می‌گیرد معانی حروف مقطع قرآن است که ظاهراً وی آنها را به عنوان ذکر به مریدانش تلقین می‌کرده است. در میان اسلاف غزالی بیش از هر کس دیگر حلاج است که با زبان رمز سخن گفته و بخصوص از رمزیت حروف مقطع در طواسبین سخن به میان آورده است.

مبحث دیگری که در آن تأثیر حلاج بر غزالی دیده می‌شود يك نوع حسن ظن به ابلیس است. غزالی هر چند که از لحاظ ظاهری عقیده‌اش

دربارهٔ ابلیس با عقیدهٔ عامهٔ مسلمانان یکی است، از لحاظ عرفانی موقعیت و وضع ابلیس را به نحوی متفاوت تعبیر می‌کند. ابلیس هرچند که ملعون است، اما در حقیقت عاشقی است که بار لعنت معشوق را بدوش می‌کشد. او جز معشوق خود که حق تعالی بود چیزی نمی‌خواست و لذا «سیدالموحدین»^۱ بود. از روی داستانی که خواجه احمد از قول وهب بن منبه نقل کرده است^۲ می‌توان به خلاصهٔ نظر او در این باب پی برد.

وهب بن منبه - رحمه الله - گفت در بعضی از کتابها خواندم که موسی - علیه السلام - ابلیس را در راه طور دید و به او گفت: ای ابلیس کار بدی کردی که به آدم سجده نیاوردی. ابلیس در پاسخ گفت: من نمی‌خواستم دست از دعوی خود بردارم، چه در آن صورت مثل تو می‌شدم. من ادعای محبت خدا را داشتم و نمی‌خواستم به غیر او سجده کنم. آن عقوبت را برای اثبات دعوی خود اختیار کردم. اما تو، ادعای محبت او را کردی و از خدا خواستی که براو نظر افگنی، ولیکن چون فرمود «انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی» آنگاه به کوه نظر افکندی. اگر چشمانت را می‌بستی (و به کوه نمی‌نگریستی) هر- آینه او را می‌دید. پس از آن موسی پرسید: ای ابلیس، بدترین مردم نزد تو کیست؟ گفت: کسی که آخرت خود را به دنیا بفروشد. وای بر کسی که آخرتش را به دنیا بفروشد.

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. بحر المحبة فی اسرار المودة، احمد غزالی. بمبئی: ۱۳۱۹ هـ. ق. ص ۳۷.

گفت وگوی موسی و ابلیس را ابن جوزی نیز از قول احمد غزالی بطور ناقص نقل کرده و سپس عقیده خواجه را در این باره بیان کرده که «هرکه از ابلیس درس توحید نگیرد زندیق است.»^۱ و باز از قول ابلیس بنا برگفته غزالی نقل می‌کند که «هر چقدر محبت او (یعنی خدای تعالی) به غیر من (یعنی به غیر ابلیس) بیشتر شود عشق من به او زیادتیر می‌شود.» هرچند که مجدالدین خودش تصریح کرده است که این داستان را از وهب بن منبه اخذ کرده است، نظریه کلی او درباره ابلیس قبلاً توسط حلاج بیان شده بود. حلاج خود در طواسبین^۲ ملاقات موسی و ابلیس و گفت وگوی ایشان را ذکر کرده است.^۳ البته غزالی در این مورد نیز از حلاج فراتر رفته است. دو جمله اخیر در قولی که ابن جوزی نقل کرده است در طواسبین نیامده و همانطور که ابن جوزی آن را به غزالی نسبت داده می‌توان آن را از او دانست. علاوه بر این، در یکی از فصول سوانح خواجه احمد خود درباره عشق ابلیس می‌نویسد:

-
۱. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۱. این جمله را ابن حجر نیز در لسان المیزان (ج ۱، ص ۲۹۴) نقل کرده است.
 ۲. کتاب الطواسبین، لابی المغیث الحسین بن منصور الحلاج، به تصحیح لویی ماسینیون، پاریس: ۱۹۱۳، ص ۴۵.
 ۳. هجویری نیز در کشف المحجوب (به تصحیح والنثین ژوکوفسکی. چاپ افست. تهران: ۱۳۳۶ ه. ش، ص ۱۶۳) شبیه این داستان را نقل کرده و بجای موسی گفته است که جنید با ابلیس سخن گفت. در آنجا هجویری جنبه شرعی قضیه را کاملاً رعایت کرده است. وقتی ابلیس به جنید می‌گوید: «من نخواستم غیر را سجده کنم.» جنید در پاسخ می‌گوید: «دروغ می‌گویی، که اگر توبنده بودی از امر وی بیرون نیامدی و به نهی اش تقرب نکردی.»

...چون با ابلیس گفتند: «وان عليك لعنتی»، گفت: «فبعزتك»، یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس دروا نبود و در خورد نبود، که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنکه نه کمال بودی در عزت.^۱

سخن ابلیس با خدا در اینجا سخن يك عاشق است و غزالی هم می‌خواهد بگوید که ابلیس در عاشقی کامل بود و به همین جهت معشوق متعالی صفت می‌خواست.

سخنانی که خواجه احمد درباره ابلیس گفته است بدون شك بیش از اینها بوده و از لحاظ عرفانی بحثهای بسیاری پیرامون این مطلب کرده است که پاره‌ای از آنها در آثار مرید او عین القضاات همدانی بخصوص در تمهیدات منعکس شده است. مثلاً^۲ به بحثی که عین القضاات درباره ابلیس به عنوان نورسیاه کرده است غزالی خود در یکی از فصول موانع^۳ اشاره‌ای کرده است. به هر حال، این مبحث در عرفان نظری بسیار دقیقتر و پیچیده‌تر از آن است که در اینجا بدان اشاره کردیم و خودش می‌تواند موضوعی مستقل برای تحقیق باشد. در اینجا همینقدر می‌گوییم که اگرچه پیش از مجدالدین کسان دیگری هم بوده‌اند که به ابلیس با نظری دیگر نگاه می‌کردند - چنانکه احمد غزالی و عین القضاات خود از یکی از ایشان به نام ابوالحسن بستی ابیاتی در این خصوص نقل کرده‌اند^۴ - ظاهراً کسی که

۱. موانع، فصل ۶۴.

۲. فصل ۱۹.

۳. رجوع کنید به موانع، فصل ۱۹ و تمهیدات صص ۱۹۹ و ۲۴۸.

قبل از آنها بیش از همه در این زمینه داد سخن داده است و غزالی و عین-القضات هردو با سخنان او آشنایی داشته‌اند حلاج بوده است.

۴. مشایخ بغداد و علم باطنی

عقیده غزالی درباره ابلیس ارتباط تام با نظریه کلی او درباره عشق دارد. بطور کلی همه مباحث تصوف غزالی بر محور عشق دور می-زند. بحث درباره روح و به وجود آمدن آن، فنا و بقا، ملامت و غیرت و درد و لذت، و حتی مباحث کلامی مانند تنزیه و تشبیه همه مسائل علمی است که موضوع آن عشق است.

در انتخاب این موضوع، همانطور که گفته شد، غزالی بیشتر تحت تأثیر صوفیان خراسان بود، اما نظام عرفانی و طرح مسائلی از قبیل توحید و میثاق و فنا و بقا را وی بیشتر مدیون صوفیان بغداد بود. البته هم این موضوع و هم بطور کلی مسائل این علم در میان همه صوفیه کم و بیش رایج بوده است، نهایت آنکه اختلاف ایشان در تأکید است که به عشق و مسائل مختلف عرفانی می کردند. صوفیان خراسان در درجه اول عاشق بودند و اهل سکر و ملامت، و حال آنکه صوفیان بغداد که «ارباب التوحید» خوانده می شدند به تصوف جنبه ای نظری بخشیدند و آنرا به عنوان يك علم تلقی کردند و به استثنای بعضی از ایشان مانند حلاج، بقیه اهل صحو و سلامت بودند. در این میان احمد غزالی و طنش خراسان بود، اما تربیت او بغدادی بود و لذا وارث هردو مکتب شده بود.

در نظر گرفتن تصوف به عنوان يك علم با نوشتن كتب مدون و رسائل صوفیانه همزمان بود. اولین کسی که در میان صوفیه آغاز به نوشتن کرد حارث محاسبی (۱۶۵-۲۴۳) بود که وی را مؤسس مکتب تصوف بغداد خوانده‌اند. محاسبی که به قول هجویری امام فنون و جاسوس ظنون بود، هم علوم ظاهری زمان خویش را می‌دانست و هم علوم باطنی را، چنانکه «همه اهل علم را تولی و اقتدا در وقت وی به وی بود.»^۱ حارث چندین اثر از خود بجای گذاشت که معروفترین آنها *الرعايه لحقوق الله* است. با این آثار غزالیها آشنایی داشته‌اند و بخصوص کتاب *الرعايه* در احیاء امام محمد تأثیر گذاشته است. اثر دیگر محاسبی که از نظر ما اهمیت بیشتری دارد فصلی است که در محبت نوشته است. این اثر که فقط قسمتی از آن بدست ما رسیده است^۲، همانطور که از عنوان آن پیداست، درباره محبت است. این رساله که نخستین اثر صوفیانه در این باره است در پیدایش سوانح مؤثر بوده است.

یکی از خصوصیات قابل ملاحظه تصوف محاسبی این بود که او هم به علم اهمیت می‌داد و هم به محبت یا عشق. عموماً در قرنهای اخیر در میان متصوفه بخصوص ایرانیان سوء تفاهمی درباره مقام علم و محبت در تصوف پیدا شده است و بسیاری پنداشته‌اند که این دو در طریقت با هم مغایرت دارند، یعنی سالک برای اینکه به خدا نزدیک شود یا باید راه عقل و علم را طی کند یا راه عشق را و برای تحکیم مدعای خود احادیثی و اقوالی از بزرگان نقل می‌کنند، مانند این گفتار که «العلم هو حجاب

۱. کشف المحجوب، ص ۱۳۴.

۲. حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۷۶-۸۰.

الاکبر». این طرز تفکر را نه احمد غزالی دارد و نه صوفیان پیش از او بخصوص بغدادیان. در این زمینه حارث محاسبی است که جای این دو را کاملاً معین می‌نماید. از نظر محاسبی هم علم اهمیت دارد و هم عشق. این دو با هم مانعة الجمع نیستند بلکه علم شرط محبت است. هرچه علم و معرفت بیشتر شود محبت شدیدتر می‌شود. اصولاً کسی که علم نداشته باشد، یعنی جاهل باشد، از نظر محاسبی نمی‌تواند به درگاه خدای تعالی راه یابد. البته علمی که محاسبی برای آن چنین ارزش و اهمیتی قائل می‌شود علم ظاهری نیست، بلکه علم باطنی یا به اصطلاح خود او «علم به حرکات دل» است. مقام این علم را محاسبی به حدی بالا می‌برد که آنرا حتی بهتر از عمل می‌داند و می‌گوید: «العلم بحرکات القلوب فی مطالعة الغیوب اشرف من العمل بحرکات الجوارح، آنکس که بحرکات دل اندر محل غیب عالم بود بهتر [است] از آنکه بحرکات جوارح عامل بود.»^۱

نکته‌ای را که محاسبی درباره شرف علم بر عمل ذکر کرده است نباید سهل انگاشت. محاسبی در عصری می‌زیست که تصوف هنوز در مرحله زهد بود و اصحاب طریقت را زهاد و نساك تشکیل می‌دادند. قول محاسبی درباره شرف علم بر عمل در حقیقت حاکی از تحولی بسیار اساسی است که در تاریخ تصوف پیدا شد. این طرز تفکر در جنید و بطور کلی در صوفیان بغداد تأثیر عظیمی گذاشت بطوریکه همین طرز تفکر یکی از خصوصیات بارز تصوف بغدادیان گردید. احمد غزالی هم از این لحاظ پیرو بغدادیان است. او نظر کلی محاسبی و صوفیان بغداد را مطابق تصوف

عاشقانه خود تعبیر می‌کند. این مطلب را بعداً به تفصیل شرح خواهیم کرد، در اینجا همینقدر می‌گوییم که از نظر مجدالدین برای سفر روح علم لازم است، نهایت آنکه علم حدی دارد. این حد ساحل دریای عشق است. غواص بحر عشق نخست باید به ساحل برسد و سپس از این ساحل که همان حجاب اکبر است بگذرد و در دریا غوطه‌ور گردد.

پس از محاسبی مهمترین کسی که از میان بغدادیان در احمدغزالی تأثیر گذاشت ابوالقاسم جنید (م. ۲۹۸) بود. جنید مرید دایی خود سری سقطی بود، و با سایر صوفیان بغداد بخصوص حارث محاسبی مصاحب بود. در تصوف جنید است که تمام مباحث مکتب بغداد جمع می‌گردد. به همین جهت جنید که سید الطایفه لقب گرفته از مهمترین مشایخ بغداد بشمار می‌رود و عقاید و نظریاتش در پیدایش و تکوین تصوف نظری سهمی عظیم داشته است. احمد غزالی که نسبت خرقه‌اش به جنید می‌رسد بسیاری از نظریات خود را از او گرفته است، مانند نظریه او درباره فنا و بقا، میثاق، و توحید. درضمن، جنید نخستین کسی است که شروع به تعلیم علم منظم تصوف کرد و در تعالیم خود از زبان رمز استفاده کرد. از اینجاست که او را عالم به علم اشارت دانسته‌اند، علمی که احمد غزالی بخوبی با آن آشنا بوده است.

از لحاظ علمی نیز احمدغزالی صحو خود را مدیون صوفیان بغداد بخصوص حارث محاسبی و جنید است. واعظی احمد خود نشانه هوشیاری اوست. علاوه بر این، مجدالدین يك فقیه شافعی است و گاهی چنان در مسائل فقهی و شرعی فرومی‌رود و تعصب از خود نشان می‌دهد که در عاقلی گوی سبقت از فقیهان قشری می‌رباید. در بحث درباره مسائل فقهی و

شرعی است که غزالی از منطق و استدلال خود استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که تا چه اندازه می‌تواند از این نوع تفکر استفاده کند. تبهر احمد در استدلال را می‌توان در کتاب بوادق الالماع هنگامی که می‌خواهد به منکرین سماع پاسخ گوید بخوبی مشاهده کرد.

۵. شاهد بازی

یکی از خصوصیات تصوف عاشقانه غزالی که بیشتر مربوط به شخصیت و صفات فردی اومی‌شود شاهدبازی است. با دستاویز قراردادن همین خصوصیت بوده است که دشمنان غزالی سعی کرده‌اند از او انتقاد کنند و او را ملامت نمایند. البته تعبیری که آنها از شاهدبازی غزالی کرده‌اند بدون شك جنبه جنسی و شهوانی داشته، ولیکن باید دید که اولاً دلیل انتساب این صفت به مجدالدین چیست و ثانیاً اگر او به این صفت متصف بوده برای او حقیقتاً چه معنایی داشته است.

کلمه شاهد اصطلاحاً به معنای مرد جوان^۱ و خوبروی است و شاهد بازی مهرورزی با مردان جوان و خوبروی، و لذا یکی از اقسام عشق انسانی می‌باشد. قسم دیگر آن عشق مؤمنان است به اولیا یا عشق مریدان

۱. جوانی شاهد یا معشوق احتیاج به توضیح ندارد، مع الوصف روزبهان بقلی با ظرافت خاصی این نکته را توضیح داده می‌نویسد: «... در کبر سن معشوق، در عاشق آن عشق کم شود، که قدرت صانع قدیم و حکمت لایزالیش اقتضای آن کند که نور از وقت فطرت در معشوق تا عنفوان شباهش بیش نماند.» (عبر العاشقین، تهران: ۱۳۴۹، ص ۴۰).

است به پیران. درحالی که قسم اخیر، مانند عشق مولانا جلال‌الدین به شمس‌الدین تبریزی، نزد همه صوفیان مقبول است، قسم اول که عشق به مردان جوان و پسران زیبا باشد نزد همگان مقبول نیست. با این حال تعدادی از مشایخ صوفیه همچون ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۴) و ابوالغریب اصفهانی^۱ (متوفی ۳۲۲) در میان متقدمین، و ابوالدین کرمانی معاصر شمس تبریزی و فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) در میان متأخرین طعم این دوستی را چشیده‌اند. احمد غزالی نیز به همین دسته از مشایخ تعلق دارد. در میان غلامان و مریدان او بی‌شک مردان جوانی بوده‌اند که طرف توجه خاص او قرار داشتند و این توجه هم نه از جهت علو مقام معنوی ایشان بلکه از جهت صورت نیکوی آنان بوده است.

در این باره داستانهایی نقل کرده‌اند که دو تا از آنها نشان می‌دهد که احمد فقط به مشاهده شاهد اکتفا نمی‌کرده بلکه در این راه آنچنان مشتاق بوده که حتی از بوسیدن روی شاهد نیز ابا نداشته است، چنانکه می‌نویسند:

... ملک‌شاه به احمد غزالی ارادت می‌ورزید، روزی سنجر پسرش که سخت زیبا بود به دیدن شیخ رفت و شیخ گونه او را بوسید. این معنی بر حضار گران آمد و به سلطان رساندند. ملک‌شاه به سنجر گفت: شنیده‌ام که احمد غزالی برگونه تو بوسه داده است. گفت: آری. گفت: ترا بشارت باد که بربك نیمه از جهان فرمانروا گشتی و اگر شیخ از گونه دیگر تو نیز

۱. رجوع کنید به عیبر العاشقین، ص ۱۰.

بوسه می گرفت بر تمام جهان مسلط می آمدی.^۱

ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی که از مخالفان سرسخت احمد غزالی است و مخصوصاً شاهد بازی احمد را سخت مورد انتقاد قرار داده دو حکایت در این زمینه نقل کرده است. در حکایت اول که از قول شخصی بنام ابوالحسین بن یوسف نقل می کند می نویسد که يك بار ابوالحسین در حق يك غلام تركه که در تملك خواجه احمد بود نامه ای به وی نوشت. خواجه چون نامه را خواند فریادی برآورد و غلام را به اسم صدا زد. غلام برخاست و از منبر بالا رفت و خواجه بوسه ای بر میان دو چشم او زد و گفت: این است پاسخ آن نامه.^۲

حکایت دیگری که ابن جوزی نقل می کند لطیفتر و شاعرانه تر

۱. «کتاب آثار البلاد و قزوینی»، مجله یادگاد، سال چهارم، شماره ۹ و

۱۰ ص ۸۶.

۲. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۲. يك داستان دیگر به همین مضمون از قول زین الدین مظفر بن سیدی زنجانی (متوفی ۵۴۱) که از معاصران خواجه بوده است نقل کرده اند:

... کان امامنا الغزالی احمد رضي الله عنه يملق بعض غلمانة شرف

الدولة، ونحن بقزوین. فبینما صعد المنبر فی جامعها واطرق علیه

رأسه اذ دخل الغلام كما شاء الغلام فرفع رأسه الامام وانشد:

لما تأملتہ یفترعن برد ولاح (لی؟) فی قمیص غیر مزرور

ودب ماء الحیا فی صحن دجنه مثل المقاربہ فی ضر مخمور

اسبلت دمی علی خدی منهلا وقلت واهربا من هتک مستور

و طرح عمامته الی القراء ونزل عن المنبر و ساعده الجماعة من الاکابر و دخل

الخانقاه الذی یشرع الی الجامع بابہ وانفض المجلس.

(نقل از یادداشت های قزوینی. جلد سوم. بکوشش ایرج افشار. تهران: ۱۳۴۹.

ص ۱۳۶)

است. می نویسد:

آورده اند که جماعتی از صوفیان بر احمد غزالی وارد شدند و او را دیدند با امردی تنها نشسته و میان ایشان گلی نهاده و شیخ گاه به گل می نگرد و گاه به آن جوان. چون آن جماعت بنشستند یکی از ایشان گفت: مزاحم شدیم؟ و شیخ در پاسخ گفت: بخدا سوگند آری. و آنگاه آن جماعت همه از روی تواجد نعره زدند.^۱

حوادث این داستانها که در تذکره های مختلف فرق دارد چه بسا که در واقع آنطور که گزارش کرده اند اتفاق نیافتاده باشد، ولی قدر مسلم این است که خود داستانها خالی از حقیقت نیست، چه شواهدی هست که احتمال صحت انتساب شاهدبازی به احمد را تقویت می کند. اولاً نوشتن کتاب موافق توسط احمد برای دوستی که نویسنده با او و انسی

۱. قلیبی، ابوالفرج ابن جوزی، اداره الطباعة المنيرية، مصر: بدون تاریخ. ص ۲۵۹. شبیه این داستان را ابن حجر در لسان المیزان (ج ۱، ص ۲۹۴) بدین صورت آورده است. «و ذكره ابو الفرج في المنتظم عن بعض الزهاد انه زار ابا الفتوح، فوجده في ايوان و بين يديه تل من الورد و على رأسه مملوك جميل الصورة الى الغاية يروح عليه. قال فتحدثت معه. ثم وقع في خاطري شيء من امره فنظرتني شزرا و قال يا هذا اتق الله و اذا كنت و سواس فلا تقع في الناس. قال فاستغفرت فانقبض مني، ثم انشد:

من حرم نظره المليح من حرم ان اريح روعي
مالي امل بغير لحظ عدوى ابواب لا جموح

(این داستان در نسخه چاپی المنتظم نیامده و ظاهراً ابن حجر در مورد مرجع خود مرتکب اشتباه شده است.)

تمام» داشته و او را «عزیزترین برادران» می‌خواند^۱، و ثانیاً استعمال مصطلحات مجازی از قبیل ناز و کرشمه و غنچ و دلال و هجران و وصال و ذکر تمثیلها و حکایاتی از عشق مجازی مانند عشق گلخن تاب به پادشاه و عشق سلطان محمود به ایاز^۲ می‌تواند نشانه علاقه مجدالدین به موضوع عشق مجازی باشد. حتی گاهی غزالی برای بیان يك مطلب ساده دست به ساختن صحنه‌های «جنسی» کم نظیری می‌زند. مثلاً آنجا که می‌خواهد بگوید که در سوانح خواسته است تا معانی عشق را بیان کند، می‌نویسد: «ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکور حروف دهیم در خلوات الکلام».

این نوع بی‌پروایی در میان اخلاف احمد غزالی بیشتر به چشم می‌خورد. مثلاً در لمعات، که از بیش از يك وجه شبیه سوانح است، عراقی که خود به شاهد بازی شهره است، در ساختن این قبیل صحنه‌ها تا جایی پیش می‌رود که در آخرین لمعه سخن از برکشیدن عاشق توسط معشوق به میان آورده می‌نویسد: «معشوق چون خواهد که عاشق را برکشد، نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد از او برکشد» حتی

۱. انگیزه روزبهان در نوشتن عیبه‌العاشقین مشابه انگیزه احمد غزالی بوده است، منتهی روزبهان در ابراز آن بی‌پرده‌تر است، و در جواب دوستی که از او خواسته است تادریاره عشق انسانی در عشق ربانی کتابی به فارسی بنویسد می‌گوید: «الامر لك. اشرع فیه لحسن ههك و امتثال امرك فی عشقك، لان العاشق محكوم المعشوق والعاشق ملك المعشوق یحكم به ما یرید» (عیبه‌العاشقین، ص ۱۱).

۲. این قبیل داستانها در بهرام‌المعجبه نیز یافته می‌شود؛ مثلاً رجوع کنید به صفحه ۵۴ حکایت آن پیرمرد بغدادی که در راه عشق به يك مرد جوان حتی دست از جان خود شست. (وجود این قبیل مضامین در این کتاب خود دلالت دارد بر اینکه نویسنده آن احمد غزالی است نه برادرش ابو حامد.)

بسیاری از عرفا هم از این نوع سخن گفتن خرسند نبوده‌اند و یکی از دلایلی که جامی برای نوشتن اشعة اللمعات داشت توجیه این قبیل اصطلاحات بود. با وجود این، در زمان فخرالدین یعنی قرن هفتم هجری تا اندازه‌ای آمادگی برای شنیدن این نوع تعبیرات در تمدن اسلامی وجود داشت. اما در عصر غزالی یعنی اوایل قرن پنجم و اوایل قرن ششم که هنوز صوفیان را شهید می‌کردند با نفوذ فوق‌العاده فقهای قشری و علمای ظاهری و متشرعین متعصب از عشق‌ورزی با خدا سخن گفتن کار ساده‌ای نبود. در واقع یکی از دلایلی که سوانح با همه اهمیتیتی که دارا بود حتی در میان عرفا و صوفیه آنطور که شاید رواج نیافت همین بود. اگر امروز مطالب این کتاب برای ما شگفتی‌آور نیست به این علت است که وارث فرهنگی هستیم که عطارها و عراقی‌ها و مغربیه‌ها و اوحدالدین‌ها و مولویها و حافظها را به خود دیده‌است و این خداوندان عشق و عاشقی هرچه در خلوت سوانح بوده است بر صحرانهاده‌اند.

البته سبک غزالی در نوشتن سوانح و استعمال اصطلاحات مجازی شاهدبازی او را اثبات نمی‌کند. در اینجا مقصود اشاره به این مطلب بود که نسبت شاهدبازی به احمد و توجه او به عشق مجازی بی‌مناسبت با پیدایش سوانح نبوده است. آنچه این صفت را در حق احمد اثبات می‌کند مطلبی است که خود او در این خصوص بیان کرده است. غزالی در کتاب بوادق الالماع سعی کرده است تا به انتقاد منکرین سماع و تواجد صوفیه پاسخ دهد و یکی از انتقادهایی که از او شده است همین شاهدبازی است که خواجه احمد در جواب این عده می‌گوید:

اگر منکر [سماع] گوید: تواجد شخص به هنگام سماع بر اثر عشق او به انسان یا صورت او حرام است، گوییم درخبر است [از پیغمبر ص] که «سوگند به کسی که جانم به دست اوست که به بهشت نخواهید رفت تا اینکه ایمان آورید، و ایمان نخواهید آورد تا اینکه یکدیگر را دوست بدارید. آیا می‌خواهید شما را کاری بیاموزیم که انجام آن موجب محبت شما نسبت به یکدیگر شود؟ پس سلام را در میان خود پراکنده کنید... و باز در خبر دیگر آمده است که: «در روز قیامت خدای تعالی ندا کند که کجایند کسانی که از بهر جلال من یکدیگر را دوست دارند، و آنگاه ایشان را منبرهایی از نور خواهد بود که انبیاء و شهیدان بر ایشان رشک برند.»^۱

استفاده از حدیث برای توجیه نظربازی شاهد دوستان کاری است که خواجه احمد در کتاب بحر المحبة فی اسرار الموده^۲ که در تفسیر سوره یوسف (ع) نوشته است نیز انجام می‌دهد. در آنجا خواجه نظر کردن بر روی نیکو را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی از روی شهوت و دیگری از روی عبرت. در حالیکه نظر کردن بر خوبرویان از روی شهوت گناه است همین نظر اگر از روی عبرت باشد عبادت محسوب می‌شود. این مطلب مبتنی است بر این حدیث که پیغمبر (ص) فرمود: «النظر بالعبرة الی وجوه الحسان عبادة، ومن نظر الی وجه حسن بالشهوة کتب علیه اربعون الف دنب»،

۱. بوارق، ص ۱۵۲.

۲. ص ۴۷.

یعنی نظر کردن بر روی نیکوکه با عبرت توأم باشد عبادت است، اما اگر از روی شهوت باشد چهل هزار گناه به حساب شخص می نویسند. پس نظر کردن بر خوب رویان به خودی خود نه ثواب است و نه گناه، بلکه این احکام بستگی به نیت شخص دارد.

ذکر این حدیث ها برای توجیه عشق انسانی از لحاظ شرعی است، اما از لحاظ عقلی این موضوع را در تصوف غزالی چگونه می توان توجیه کرد؟ پاسخ این سؤال در نظریه غزالی درباره عشق حقیقی نهفته است. همانطور که ابو حامد نور حقیقی را الله و نور ممکنات را نور مجازی می دانند^۱، احمد نیز عشق حقیقی را عشق الهی می داند و معتقد است که عشقهای دیگر از آن منبعث شده است. عشق انسان به انسان نیز مقتبس از عشق حقیقی است و می توان گفت ذاتاً همان عشق است. خواجه احمد حتی از استعمال لفظ مجازی در مورد عشق خودداری می کند. عشق از نظر او عشق است، خواه عاشق و معشوق خلق باشند یا حق.

در اینجا برای توضیح می توان از مفهوم تشکیک چنانکه در فلسفه اشراق برای نور و در فلسفه صدرالدین شیرازی برای وجود بکار رفته است استفاده کرد و گفت از نظر غزالی عشق يك حقیقت واحد است و اختلاف عشق انسان با عشق حق و همچنین عشق انسان با انسان و عشق او با حق همه در شدت و ضعف است. پس از این لحاظ اطلاق لفظ «مجازی» بر عشق انسان به انسان صحیح نیست. البته اشکالی که در اینجا هست این است که ما در مورد عشق برخلاف «نور» و «وجود» با حرکت سر و کار داریم و حرکت هم ناگزیر باید دارای جهت باشد. پس عشق

۱. مشکوٰۃ الانوار، به تصحیح ابوالعلاء عینی، قاهره: ۱۹۶۴، فصل اول.

انسان به انسان با عشق انسان به حق غیر از مسأله شدت و ضعف اختلاف دیگری هم دارد و آن اختلاف درجهت است. عشق انسان به حق یا عشق حقیقی همان است که در روز میثاق بر ایوان جان نشسته است و تابش آن از درون دل به بیرون موقوف به شفاف شدن پرده‌های دل است. اما عشق خلق عشقی است که از راه نظر و مطالعه حسن در صور حسی پدید می‌آید و از بیرون به درون نفوذ می‌کند.^۱

و اما عشق خلق را که دیگران عشق مجازی خوانده‌اند برخی به حکم «المجاز قنطرة الحقیقه» پلی برای رسیدن به عشق حقیقی می‌دانند. از جمله این مشایخ روزبهبان بقلی است که معتقد است برای رسیدن به عشق الهی عشق انسانی لازم است، و اگر این عشق نباشد سالک به زحمت و ریاضت‌های بسیار از راه زهد و عبادت ممکن است به مقصود برسد.^۲ ولیکن غزالی معتقد است که عشق خلق در شرایط عادی هر قدر که به درون نفوذ کند از پرده بیرونی دل که به آن شغاف می‌گویند نمی‌تواند فراتر رود و فقط تحت شرایط خاص است که به ندرت به درون دل می‌تواند نفوذ کند. این نکته را مجدالدین درباره عشق خلق بدین شرح بیان می‌کند:

... نهایت او تا شغاف است که در قرآن در حق زلیخا بیان کرد «قد شغفها حبا». و شغاف پرده بیرونی دل است و دل ولایت اوست و تنزل اشراق عشق تا بدو بود. و اگر تمام حجب بر خیزد نفس نیز در کار آید. اما عمری بباید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید. مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی

۱. رجوع شود به سوانح، فصل ۳۳.

۲. رجوع شود به غیرالعاشقین، ص ۴۰.

در پرده‌های بیرونی دل است. نادر بود که به دل رسد و خود هرگز نرسد.^۱

چنانکه از عبارات فوق استنباط می‌شود توسل به عشق مجازی راه مطمئنی برای رسیدن به عشق حقیقی نیست. به عبارت دیگر، برخلاف عقیده کسانی چون روزبهان بقلی و اوحدالدین کرمانی که شاهد دوستی و صورت پرستی و بطور کلی عشق مجازی را راه اصلی برای رسیدن به عشق الهی دانسته‌اند مجدالدین پس از اینکه می‌گوید که اینکار بندرت صورت می‌گیرد، بلافاصله حرف خود را پس می‌گیرد و می‌گوید چه بسا که شخص هرگز از این راه موفق نگردد. البته این کار مطلقاً محال نیست، و غزالی هم نمی‌خواهد این را بگوید، بلکه از نظر او اگر کسی بتواند از مشاهده حسن در مظاهر حسی به تجلی آن در مظاهر روحانی راه یابد و به وجد آید و از آنجا نیز به اصل حسن پی برد زیانی متوجه او نیست. به همین جهت است که او تواجدشخص را در اثر دیدن روی نیکو مباح دانسته می‌نویسد:

هرگاه دو نفر یکدیگر را از بهر خدای تعالی دوست بدارند و یکی از ایشان از روی محبتی که از بهر خدای تعالی نسبت به دیگری دارد [در سماع به وجه آید و] تحرکی نشان دهد، این عمل او مباح است زیرا که در نظر او باطل راه نداشته است.^۲

۱. سوانح، فصل ۳۳.

۲. بوادق، ص ۱۵۲.

مطلبی که در بالا ذکر شد شاهدبازی یا شاهد دوستی سالکان را توجیه می‌کند، اما در مورد خود احمد غزالی که يك شیخ کامل است این دوستی چه وجهی می‌تواند داشته باشد. تنها راهی که می‌توان شاهدبازی احمد را تبیین کرد این است که میان نظر يك مبتدی بر صنع و نظر يك منتهی بر آن تمیز دهیم. پیش از اینکه سالک سفر معنوی خود را به انتها برساند بر صنع یا عالم خلقت یا طبیعت نظر می‌افکند و سپس از آن می‌گذرد و به صانع روی می‌آورد. و باز پس از اینکه به مقصد رسید بار دیگر بر صنع نظر می‌افکند، و این بار نظر او با نظر قبلیش کاملاً^۱ فرق دارد. در حقیقت از این راه است که ارتباط و پیوستگی میان صنع با صانع یا عالم خلق با خالق حفظ می‌شود، و این ارتباط شبیه به ارتباطی است که میان فیزیک و متافیزیک در يك سیستم کامل فلسفی وجود دارد. يك عارف کامل همانطور که دل بر اصل حسن و تجلی آن در مجالی روحانی می‌بندد به تجلی همان حسن در مظاهر حسی نیز می‌تواند دلبستگی داشته باشد.^۱ البته نظر او این بار با نظر قبلی او کاملاً^۲ فرق خواهد داشت. اختلاف این دو نظر در اختلاف عشق زلیخا و یعقوب - علیه السلام - به یوسف متمثل شده است. هر دو ایشان دلدادۀ حسن یوسف بودند با این تفاوت که عشق زلیخا با شهوت آمیخته بود و حال آنکه عشق یعقوب همه عبرت بود و عین عشق او با اصل حسن بود. شاهد دوستی احمد غزالی نیز نتیجه کمال اوست در معرفت و عشق، که پس از فنای در حق و وصال با معشوق ازلی و رسیدن به اصل حسن در سیر از حق به خلق توانسته است

۱. این مطلب را جامی در نفحات الانس (صص ۵۹۰-۱) در ضمن شرح حال اوحدالدین کرمانی به تفصیل بیان کرده است.

دل به مظاهر حسن در صنع بندد.

«مراد من ز تماشای باغ عالم چیست
بدست مردم چشم از رخ تو گل چیدن»^۱

۱. دیوان حافظ، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: بدون تاریخ، ص ۳۸۷.

فصل سوم

سلطان طریقت

۱. در مقام ارشاد. ۲. دستورات عملی. ۳. سنن سوانح و ادبیات فارسی.

۱. در مقام ارشاد

همانطور که می‌دانیم احمد غزالی از ابتدای جوانی قدم در راه معرفت و عشق نهاد و خیلی زود مراحل طریقت و منازل سلوک را طی کرد و به مقام ارشاد رسید. وی حتی در زمان حیاتش از جمله مشایخ و اقطاب بزرگ صوفیه شناخته شد و عقاید و افکارش اعم از آنهایی که شفاهاً به شاگردان و مریدانش آموخته بود و آنهایی که از طریق اشعار و نامه‌ها و رساله‌هایش بیان کرده بود، در میان معاصران و همچنین نزد اخلاف او به‌خصوص در میان صوفیان ایرانی و شاعران و نویسندگان صوفی که به زبان فارسی شعر سروده یا رسایی نوشته‌اند فوق‌العاده مؤثر افتاد.

در مدت چهل سال شیخی و مرشدی، خواجه احمد شاگردان و مریدان بسیاری را تربیت کرد که سه تن از ایشان خود به مقام ارشاد رسیدند و

هریک مؤسس طریقه‌های مستقل گشتند. این سه نفر ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی (۵۶۳-۴۹۰) و ابوالفضل بغدادی و احمد کاتبی بلخی بودند که طریقه‌های سهروردیه و ابهریه و کبرویه از اولی و مریدانش، و طریقه نعمت‌اللهیه از دومی و مولویه از سومی منشعب شد. اما مشهورترین مریدان مجدالدین عین‌القضات همدانی بود که اگر چه خود طریقه‌ای تأسیس نکرد، از حیث اشاعه افکار و تعالیم غزالی از دیگر مریدان به مراتب مهم‌تر بود.

عین‌القضات یکی از شخصیت‌های نادر در تاریخ تصوف اسلامی است. او نه تنها در علوم ظاهری از قبیل فلسفه و کلام و حتی عرفان نظری تبحر داشت و صاحب‌نظر بود، از حیث علوم باطنی نیز سرآمد معاصران و در عمل هم از جمله منتهیان بود. عین‌القضات، چنانکه از آثار او به‌خصوص نوشته‌های فارسیش پیداست، پروانه‌ای بود که خود را بر آتش زده بود. هر چند که در هوشیاری گوی سبقت از همگنان ربوده بود، سکرش بر صحو غلبه داشت و همین مستی او بود که موجب شد سرانجام به سرنوشت حلاج دچار شود و در سال ۵۲۵ به شهادت رسد. آثار او که از عین‌القضات مانده است یکی از منابع اصلی برای شناخت و تفسیر عقاید و افکار غزالی است. در ضمن، گزارش‌هایی که گاهی او درباره شیخ خود می‌دهد یکی از بهترین و مطمئن‌ترین وسیله‌ها برای شناخت احمد غزالی به عنوان یک مرشد است. مهم‌ترین این گزارش‌ها شرح نخستین ملاقات این دو نفر با هم است.

ملاقات احمد غزالی با عین‌القضات همدانی در حدود سال ۵۱۳ در همدان رخ داد. در این هنگام بیست و یک سال از عمر عین‌القضات

گذشته بود و او چندین سال از عمر خود را صرف فراگرفتن علوم ظاهری از جمله فقه و کلام و فلسفه کرده بود تا اینکه واقعه‌ای به وی روی نمود که مسیر فکری او را تغییر داد. حدود یک سال او در معنی آن واقعه حیران ماند تا اینکه، چنانکه خود گزارش می‌دهد: «دست تقدیر سید و مولای من شیخ و امام اجل سلطان طریقت و ترجمان حقیقت ابوالفتح احمد بن محمد بن محمد غزالی را به همدان که جایگاه من بود آورد و در کمتر از بیست روز که در خدمت او بودم پرده حیرت از روی آن واقعه برداشته شد و من شاهد حقیقت آن گشتم»^۱ پس از این ملاقات، غزالی همدان را ترک کرد و ارتباط احمد و عین القضاة از طریق مکاتبه و ملاقاتهایی که احتمالاً در همدان یا قزوین بین آنها صورت گرفت ادامه یافت و بدین طریق عین القضاة با تعلیم باطنی احمد غزالی آشنا گردید.

از آنجا که عین القضاة نه یک مرید معمولی بلکه از خواص مریدان احمد بود، آنچه را که درباره روابط این دو می‌دانیم نباید به رابطه احمد با همه مریدانش تعمیم دهیم. اصولاً رفتار و سلوک و نحوه تعلیم و تربیت معنوی هر شیخ با مریدان مختلفش فرق دارد و این هم بستگی به استعداد و ظرفیت هر مرید دارد. یکی را تشویق می‌کنند و دیگری را تسبیخ. یکی را به عبادت و زهد مشغول می‌دارند و دیگری را علم می‌آموزند و به اسرار واقف می‌سازند. عین القضاة در مقامی بود که مستعد فراگرفتن علوم باطنی و پی بردن به اسرار الهی بود، و چنانکه نامه‌های ایشان به یکدیگر گواهی می‌دهد، احمد نیز او را به درک این علوم و اسرار راهنمایی می‌کرد. اما همه مریدان احمد، بخصوص مبتدیان،

۱. ذبده الحقایق، عین القضاة همدانی، تهران: ۱۳۴۱، ص ۷.

مستعد فراگرفتن این علوم و اسرار نبودند و خواجه نیز روشی را که در مورد عین القضاات بکار می‌برد در مورد ایشان اتخاذ نمی‌کرد، بلکه از راهبای دیگر سعی می‌کرد مریدان خود را به تدریج با آداب و مراسم سیر و سلوک آشنا سازد.

نخستین گام در این راه بیعت با شیخ بود. عادت غزالی این بود که از شهری به شهر دیگر سفر کنند و مردم را به راه خدا هدایت نماید و در ضمن همین مسافرتها از طالبان و مشتاقان دستگیری کند. از چگونگی آداب دستگیری و مراسم بیعت در طریقه احمد اطلاع دقیقی نداریم؛ همینقدر می‌دانیم که این کار با پوشاندن خرقة برتن مبتدی توأم بوده است. وقتی کسی تقاضای دستگیری و پوشیدن خرقة از دست شیخ می‌کرد، شیخ در بدایت امر به آموختن علم طریقت اقدام نمی‌کرد، چه معتقد بود که اگر مبتدی با اسرار طریقت و مشکلات و گرفتاریهای راه آشنا شود به وحشت می‌افتد. او مانند جنید سعی می‌کرد با مبتدیان با مسالمت و مدارا رفتار کند تا ایشان با او و طریقت او انس گیرند.

در این خصوص شهاب‌الدین عبدالقاهر سهروردی از قول شیخ و عموی خود ابوالنجیب سهروردی که یکی از خلیفه‌های احمد غزالی بوده اتفاقی را که برای ایشان رخ داده است نقل کرده و در ضمن نشان داده است که چگونه خواجه احمد شیوة صحیح ارشاد را به خلفای خود می‌آموخت و روش او برای دستگیری مبتدیان چه بود. شهاب‌الدین می‌نویسد:

و از شیخ خود [ابوالنجیب سهروردی] شنیدم که گفت: روزی

یکی از ابناء روزگار نزد شیخ احمد غزالی آمد و از او خرقه خواست، و من در آن وقت در اصفهان بودم. شیخ احمد به آن شخص گفت نزد فلانی (یعنی من) برو تا اینکه درباره معنی خرقه با تو سخن گوید، و سپس برگرد تا ترا خرقه پوشم. ابوالنجیب می گوید: آن شخص نزد من آمد و من هم درباره حقوق خرقه و شرایط پوشیدن آن و آداب کسی که آنرا می پوشد و کسی که اهلیت آنرا دارد سخن گفتم و حقوق خرقه را آنچنان نزد او بزرگ جلوه دادم که او از خرقه به تن کردن ترسید. وقتی شیخ احمد از این جریان مطلع شد، مرا احضار فرمود و به جهت سخنی که با آن مرد گفته بودم سرزنش کرد و گفت: ما او را نزد تو فرستادیم تا میل و رغبتش برای خرقه پوشیدن زیادتر شود و آنوقت تو چیزهایی به او گفتی که دلسرد گردد. البته آنچه به او گفتی همه اش درست بود و لازمه خرقه پوشیدن هم همان است. اما وقتی مبتدی را در اول کار ملزم کردی که آنها را رعایت کند آنوقت دلسرد می شود و خود را در انجام آنها ناتوان می بیند. پس ما اول خرقه بر تن او می کنیم تا اینکه مانند صوفیان شود و به کسوت ایشان درآید و همین خود باعث می شود که وی به مجالس و محافل صوفیان آمد و رفت کند و از برکت و همنشینی با ایشان و مشاهده احوال و سیرت آنان خودش به میل خود بخواهد راهی را که ایشان می روند طی کند تا او نیز از احوال آنان نصیبی ببرد.^۱

۱. عواید المعادف، عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی، بیروت ۱۹۶۶م،

پس از دستگیری و خرقه پوشیدن نوبت به اعمالی می‌رسید که سالک باید بجا آورد تا آن احوال به وی دست دهد و از پرتو آنها به تدریج منازل سلوک را طی کند. در باره جنبه عملی طریقه خود غزالی رساله خاصی تدوین نکرده است، اما از خلال نامه‌هایی که به مریدانش نوشته است می‌توان تا حدودی به این جنبه پی برد.

۲. دستورات عملی

اگر چه خواجه احمد يك صوفی قلندر صفت و رند و لایابالی و فارغ از قید نیکنامی است، با این حال او يك امام و فقیه شافعی است و نسبت به شرع و دستورات آن مطلقاً وفادار است و اطاعت از آنها را لازمه سفر معنوی سالک می‌داند. در حقیقت به عقیده خواجه این سفر با پیروی از دستورات شرعی آغاز می‌شود. از این لحاظ مسلک او با مسلک برادرش حجت الاسلام امام محمد غزالی فرقی ندارد. احیاء علوم دین و مطالب آن مورد تأیید اوست. ابوطالب مکی صاحب قوت القلوب را که تصوف را در دل شریعت قرار داده است در اسلام ثقه می‌داند. تکیه احمد به شریعت در واقع نیاز به اثبات ندارد، همینقدر کافی است که بگوییم در نظر او انسان را از برای بندگی به این جهان آورده‌اند^۱ و راه بندگی را شریعت بسه وی می‌آموزد. بنابراین همه اعمال سالک باید مطابق شریعت باشد. این

۱. رجوع کنید به «مکتوبی از احمد غزالی» به تصحیح نصراله پور-جوادی، جاویدان خرد، سال ۳، ش ۱ (بهار ۱۳۵۶).

مطلب را وی در یکی از نامه‌های خود به مریدش گوشزد کرده می‌نویسد: «هر که پای در راه نهد باید که فتوای شرع را مقتدا سازد و هر چه در او رخصت شرعی نبود البته در او هیچ طمع ندارد.^۱ بنابراین سالك مبتدی باید در وهله اول از احکام شرعی تبعیت کند و لذا اعمالی که او باید بجا آورد همانهایی است که هر فرد مسلمان باید انجام دهد.

فرقی که يك صوفی در انجام اعمال شرعی با يك مسلمان عامی دارد اینست که شخص عامی فقط به ظاهر و صورت اعمال شرعی توجه دارد و حال آنکه يك صوفی باید سعی کند تا از صورت عبادات و ظاهر اعمال به معنی و باطن آنها نفوذ کند. ارکان مسلمانی که عبارتند از شهادت (یا شهادتین) و نماز و روزه و حج و زکات معانی خاصی دارند که سالك باید در طول سفر خود بدانشان عارف گردد و از اسرار آنها با خبر شود. این پنج رکن در حقیقت همه با هم متحداند. درباره ارتباط و اتحاد آنها با هم غزالی در رساله التجرید فی کلمة التوحید رکن اول را که کلمه توحید است بنابر حدیث مشهور «کلمة لا اله الا الله حصنی...» حصن خداوند می‌خواند که خود دارای چهارستون یا رکن است، هم از حیث صورت و هم از حیث معنی. ارکان صوری آن چهار کلمه «لا»، «اله»، «الا» و «الله» است و ارکان معنوی آن نماز و روزه و حج و زکوة یعنی چهار رکن مسلمانی. این ارکان معنوی با خود کلمه توحید مجموعاً ارکان پنجگانه مسلمانی را که حصن حصین الهی است تشکیل می‌دهد^۲ و انسان برای تحصیل سعادت

۱. مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی، به اهتمام

نصراله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶. ص ۳۹.

۲. رجوع کنید به التجرید فی کلمة التوحید، فصل ۶.

کتاب التجرید یکبار در قاهره به سال ۱۳۲۵ قمری به طبع رسیده است ←

ابدی و نعمت سرمدی باید سعی کند که نه فقط با زبان بلکه با دل و جان داخل آن شود.

علاوه بر فرایضی که سالک باید مانند هر مسلمان دیگر بجا آورد غزالی دستورات دیگری در مراحل مختلف سلوک برای مریدان خود تعیین می کرده است. نکته ای را که مجدالدین همواره به مریدان مبتدی توصیه می کرده و در آن اصرار می ورزیده است اعراض از دنیا است. سالک باید به دنیا و مافیها توجهی نداشته باشد و با یاد مرگ مدام از دنیا روی بگرداند، «و هر چه از ورق اقبال بردنیا بود به دل اقبال نکند، الا چنانکه بیمار دارو خورد.»^۱ بنا بر این سالک فقط تا آن حد می تواند به دنیا روی آورد که ضرورت ایجاب می کند. بیش از این جایز نیست.^۲

غزالی مانند سایر مشایخ اوراد و اذکار خاصی نیز به مریدان خود تلقین می کرده است و از آنان می خواسته تا به دفعات معین یا برای مدتی معلوم آنها را تکرار کنند. برخی از این اوراد را در نامه های خود نقل کرده است. از جمله در یکی از نامه های خود^۳ دو ورد را نقل کرده و به مرید خود یاد آور شده است که در روز چند بار آنها را تکرار کند. از قول ابوبکر کتانی، که از معاصران جنید بوده است، نقل می کند که پیامبر را (ص) در خواب دید و پرسید: «چه کنم تا دلم نمیرد؟» و پیغمبر در پاسخ

— ولیکن من آن را ندیده ام. در این کتاب از میکروفیلم های نسخ خطی التجرید (ملک ۴۰۴۴، جامعة القاہر ۱۵۵۵۴) استفاده شده است.

۱. مکاتبات، ص ۳۹.

۲. این در واقع موضوع اصلی موعظه غزالی است. رجوع کنید به رساله هینیه یا موعظه و «مکتوبی از احمد غزالی».

۳. «مکتوبی از احمد غزالی»، ص ۳۷.

فرمود: «هر روز صد بار بگوی یا حی یا قیوم، یا لا اله الا انت.» و یامی نویسد: «معروف کرخی گفته است هر که هر روز هفت بار بگوید فان تولوا فقل حسبی الله، لا اله الا هو، علیه توکلت و هو رب العرش عظیم، خدای تعالی او را از جمله اولیا بنویسد.» اوراد دیگری نیز بوده که خواجه احمد به مریدان خاص خود چون عین القضاة همدانی می داده است، اوراد یا اذکاری که یکی از اسماء الهی یا حروف مقطع قرآن بوده است، چنانکه در یکی از نامه های خود به عین القضاة می نویسد: «تسبیح که بیعصم عشق هر شب هفتاد بار بگوید.»^۱

دستوراتی که هر سالک در طول سفر معنوی خود دریافت می کرده بستگی به حال و منزل سلوک او داشته است. غزالی علاوه بر اوراد فوق سه ذکر بخصوص به سالکان و مریدان خود بر حسب منزل آنان تلقین می کرده است. این منازل را خواجه سه منزل یا سه عالم فنا و جذبه و قبضه می خواند و در یکی از فصول کتاب التجرید^۲ تا اندازه ای بتفصیل آنها را شرح داده است. در باره وجه تسمیه این عوالم در همان فصل می نویسد: «معنی عالم فنا این است که نفس سالک یا مرید در آن فانی شود و وجودش باقی ماند و صفات نکوهیده اش محو گردد، و معنی عالم جذبه این است که سالک در جذبه ملک باشد، و معنی عالم قبضه این است که در قبضه تصرف حق باشد و حق بدون واسطه در او تصرف کند.» در هر یک از این منازل سالک باید بر قولی خاص مواظبت کند. در عالم فنا بر «قول لا اله الا الله»، در جذبه بر قول «الله الله» و در قبضه بر

۱. مکاتبات، ص ۳۳.

۲. فصل ۳۷.

«هوهو».

کلید موفقیت سالک در دوام ذکر است. در یکی از نامه‌های خود خواجه‌احمد مرید خود را مخاطب قرار داده می‌گوید: «ای عزیز من، به دوام ذکر مشغول باش، که همه سعادت‌ها آنجا یافته‌اند انبیاء و اولیاء»^۱. دوام ذکر داشتن مرحله‌ایست بس عالی که پس از ریاضت‌های بسیار سالک بدان می‌رسد. اما مبتدی که هنوز شیرینی ذکر را نچشیده است باید سعی کند در شبانه‌روز لاقل یکساعت مشغول ذکر باشد. زمان این ذکر را غزالی در شب پس از نماز و اوراد تعیین کرده است. در نامه‌ای به‌عین‌القضات می‌نویسد، «اوراد او را در شب باید که مشتمل بود بر عبادت چون نماز و ذکر و صلوات بر انبیاء - علیهم السلام - و بر خلوت که یک ساعت فی آخر الاوراد قصد کند تا دل را از خیر و شر خالی کند»^۲. منظور از این خلوت پس از اوراد ذکر قلبی است که توأم با مراقبه است. ذکر باید سرانجام در دل سالک نفوذ کند تا او حلاوت ذکر را به‌ذوق دریابد. چون ذکر بتدریج دوام پیدا کند سالک را از یاد هر چه غیر از خداست فارغ می‌سازد. «کمال ذکر قدسی آن بود که حروف او ولایت زبان را فرو گیرد و هیبت او دل را از خواطر باز دارد و سیاست او نفس را از امانی بازدارد»^۳.

بر اثر دوام ذکر است که سیرهایی برای سالک پیش می‌آید و معانی‌ای بر او کشف می‌شود. در این میان شیخ به‌سالک کمک می‌کند

۱. «مکتوبی از احمد غزالی»، ص ۳۶ و نیز رجوع کنید به مکاتبات،

ص ۴۳.

۲. مکاتبات، ص ۳۲.

۳. مکاتبات، ص ۳۷.

تا آنچه در باطن دارد در پیش چشم دل او آرد و مشاهدات او را تفسیر کند و اسرار را به رمز بازگو نماید.

با این شیوه بود که احمد غزالی توانست اشخاص بسیاری را هدایت نماید و مریدان متعددی را ارشاد کند، و همانطور که عین القضاة گفته است در زمان خود «سلطان طریقت و ترجمان حقیقت» باشد.

۳. سنن سوانح و ادبیات فارسی

توانایی معنوی و قدرت نفوذ غزالی فقط در مورد نزدیکان و معاصران او به کار نرفت، بلکه اغلب صوفیان و عارفان ایرانی پس از او تحت تأثیر مکتب خاصی که از عقاید او درباره عشق و شیوه بیان او پدید آمده بود قرار گرفتند. در برابر مکتب عرفانی محی الدین بن عربی که موضوع آن وجود است، یعنی از حق به عنوان وجود تعبیر شده، مکتب غزالی که در ایران رواج پیدا کرد در باره عشق است. امتیاز این دو مکتب از هم کشف جدیدی نیست، چه ظاهراً نخستین بار فخرالدین عراقی یکی از شاگردان مکتب ابن عربی بود که به این نکته پی برد. وقتی عراقی در لمعات خود نوشت که می خواهد «کلمه ای چند در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح» بنویسد، منظور او این بود که می خواهد عرفان ابن عربی را مطابق تعبیری که احمد غزالی از وجود مطلق کرده و آنرا عشق خوانده است به رشته تحریر درآورد. بنابراین عراقی بخوبی می دانست که

سوی عرفان ابن عربی که وی آنرا نزد صدرالدین قونوی آموخته بود، مکتب دیگری هست که در آن بجای بحث از وجود مطلق و مراتب آن، سخن از عشق و عاشق و معشوق به میان آمده است.

با وجود این نکته که عراقی آنرا درک کرده است، نام احمد غزالی به عنوان یکی از مهمترین بنیانگذاران تصوف عاشقانه معروف نشد. البته این مکتب برخلاف مکتب ابن عربی به مدرسه‌ها و حوزه‌های علمی و فلسفی راه نیافت بلکه به علت روح «خراباتی» ای که داشت در زبان و دل صوفیان خراباتی و عاشقان لایبالی جای گرفت و بیشتر در ادبیات صوفیانه زبان فارسی به خصوص شعر فارسی اثر گذاشت، بطوری که اگر بخواهیم نظام مابعدالطبیعه یا تصوف نظری ای که اساس اشعار صوفیانه زبان فارسی را تشکیل می‌دهد بشناسیم باید به بررسی تعالیم احمد غزالی مبادرت ورزیم. برای این منظور در درجه اول باید به کتاب سوانح او رجوع کنیم، و این کاری است که در فصول پنجم و ششم در پیش خواهیم گرفت.

متأسفانه تعالیم احمد غزالی به خصوص مطالب کتاب سوانح با همه اهمیتی که در تاریخ تصوف دارد از نظر ادبا و مورخان ادبیات فارسی دور مانده است و غالباً گمان می‌کنند که مؤسس اصطلاحات و تعبیرات و حتی اصول افکار صوفیانه در زبان فارسی حکیم مجدد دین آدم سنایی (م. ۵۳۵) است. شك نیست که سنایی در تاریخ ادبیات صوفیانه در زبان فارسی مقامی شامخ دارد و باز می‌توان گفت که او نخستین بار بیش از هر کس مضامین صوفیانه را در شعر فارسی بکاربرد. با وجود این نمی‌توان او را بنیان‌گذار ادب صوفیانه فارسی دانست. اولاً

سنایی خود کمی پس از غزالی شروع به سرودن اشعار خود کرده و ثانیاً همه آثارى که به‌وى نسبت داده‌اند از او نیست. مثلاً یکی از مهمترین این آثار مثنوى عشقنامه است که در آن سخن از عشق مطلق به‌میان آمده است، اما این کتاب که خود صورت منظوم سوانح غزالی است از یکی از متأخرین و به‌احتمال زیاد از عزالدین محمود کاشانی است. از اینها گذشته، احتمال این هست که حکیم سنایی خود تحت تأثیر احمد غزالی واقع شده باشد، اما عکس این مطلب به‌هیچ‌وجه محتمل نیست و نمی‌توان گفت که احمد غزالی از سنایی متأثر شده است.^۱

بطور کلی تأثیر عقاید و تعبیرات احمد غزالی از دو طریق صورت گرفته است، یکی از طریق مستقیم یعنی توسط تعالیم شفاهی شیخ و یکی از طریق غیر مستقیم یعنی توسط آثار مریدانش. عین القضاة همدانی از کسانی است که بطور مستقیم با احمد غزالی آشنا بوده و تعالیم او را در آثار خود بخصوص آثار فارسی منعکس نموده است. در مورد سایر مریدان و معاصران خواجه تقریباً چیزی نمی‌دانیم ولی قدر مسلم این است که مشایخی چون ابوالنجیب سهروردی و ابوالفضل بغدادی و یا حتی مریدان گمنام غزالی در اشاعه و انتقال افکار و عقاید و تعبیرات خواجه احمد سهم بسزایی داشته‌اند.

و اما تأثیر غزالی از طریق مهمترین اثر او سوانح ظاهراً يك قرن پس از زمان او یعنی از اوایل قرن هفتم هجری آغاز می‌شود. در میان شعرا و نویسندگان ایرانی نخستین کسی که از احمد غزالی نام برده فرید-

۱. در سوانح ابیهاتی هست که از سنایی است، اما این ابیات در همه نسخه‌های خطی سوانح بخصوص نسخ قدیم نیست، و این می‌رساند که اینها الحاقی است.

الدین عطار است. ذکر غزالی^۱ توسط عطار در تذکرة الاولیاء نیست، بلکه در الهی نامه است که در ضمن یک حکایت عقیده خواجه را درباره اتحاد عاشق و معشوق یا فناء خودی عاشق در خودی معشوق بیان می کند.^۱ بطور کلی در آثار عطار مطلبی که دال بر اطلاع او از سوانح باشد نیست، اما احتمال می رود که او «رسالة الطیر» خواجه را خوانده و طرح منطق الطیر را بر اساس آن ریخته باشد.^۲

پس از عطار ناگهان توجه خاصی در برخی از عرفای فارسی زبان به سوانح پدید می آید، و موج جدیدی در غزالی شناسی، ظاهراً ابتدا در هندوستان، پیدا می شود. قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳) یکی از مریدان معین الدین چشتی برای نخستین بار به تقلید از غزالی کتابی تحت عنوان لوايح^۳ می نویسد.

پس از ناگوری، فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) که خود مدتی در هندوستان بسر می برده است سعی می کند تا به تبع احمد غزالی لمعات خود را بنویسد. این کتاب را عراقی هنگامی که در محضر درس صدرالدین قونیوی (متوفی ۶۷۳) شاگرد ابن عربی حاضر می شد نوشت و سپس آن را نزد استاد خود برد. این نشان می دهد که صدرالدین و همچنین سایر خوانندگان لمعات در قونیه که خود از مهمترین مراکز تصوف و عرفان

۱. الهی نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران: ۱۳۵۱، صص ۱-۲۸۰.

۲. رجوع کنید به مقدمه نگارنده در داستان مرغان، متن فارسی (رسالة الطیر، احمد غزالی، تهران: ۱۳۵۵ ش.

۳. این کتاب که به غلط به معین القضاة نسبت داده شده در سال ۱۳۳۲ در تهران با تصحیح رحیم فرمنش بچاپ رسیده است. برخی از فهرست نویسان نیز آنرا به عبدالمک و رکائی نسبت داده اند.

در قرن هفتم بود با احمد غزالی و گفته‌های او آشنایی داشتند. داستانی که قبلاً^۱ از قول صدرالدین در مورد احمد غزالی نقل کردیم این مطلب را تأیید می‌کند. علاوه بر این، تأثیر سخنان غزالی را تا حدی در *قبصره المبتدی* قونیوی می‌توان مشاهده کرد^۱. بخصوص احترامی که صدرالدین در این رساله برای احمد قائل شده واز او به‌عنوان نمونه یکی از «کاملان صاحب نظر و بصیرت» یاد کرده شایان توجه است.

در بعضی از کتابهای دیگر نیز که در این قرن نوشته شده است گاهی تأثیر سوانح به چشم می‌خورد. مثلاً^۲ نجم‌الدین رازی معروف به دایه (متوفی ۶۵۴) در چند جا از کتاب *مرصاد العباد* که یکی از امهات کتب صوفیه است از خواجه احمد نام برده اشعاری از سوانح نقل می‌کند. سرانجام با پدید آمدن مثنوی عشقنامه در گلزار ادب پارسی مطالب سوانح یکبار دیگر تماماً احیا می‌شود. این اثر که بعدها به حکیم سنایی نسبت داده شد، احتمالاً^۳ از قلم عزالدین محمود کاشانی (م. ۷۳۵) صاحب کتاب *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* تراوش کرده است. عزالدین حتی در کتاب اخیر نیز بر خلاف همشاگردیش عبدالرزاق کاشانی که به مکتب ابن عربی روی آورده بود کم و بیش پیرو مکتب غزالی بوده و بسیاری از معضلات سوانح را در این اثر توضیح داده است. با توجه به اینکه *مصباح الهدایه* تقلیدی از *عوادف المعارف* شهاب‌الدین سهروردی است، رابطه عزالدین با احمد غزالی بهتر درک می‌شود.

۱. مثلاً مقایسه کنید گفته قونیوی را در باره ام‌العزيز و ابليس (قبصره، مصباح سوم، لامع اول) با سوانح، فصل ۶۴، که قبلاً^۲ در صفحه ۴۸ نقل کردیم.

بحث درباره تأثیر مکتب احمد غزالی در ادب فارسی بدون ذکر مقام مولوی ناقص است، چه مثنوی معنوی و همچنین دیوان کبیر از جمله نافذترین کتابهای صوفیانه در زبان فارسی است. پاره‌ای از محققین معاصر^۱ خواسته‌اند که مولوی را به موجب ارتباطی که با صدرالدین قونیوی شاگرد ابن عربی داشته به مکتب محی‌الدین ربط دهند. با وجود اینکه محی‌الدین و مولوی هر دو به یک مکتب اصیل یعنی تصوف اسلامی تعلق دارند، مولوی را نمی‌توان از جمله پیروان و شاگردان ابن عربی به شمار آورد. خویشاوندی مولوی با صدرالدین قونیوی و ارتباط ظاهری و حتی روحانی‌ایشان برای چنین انتسابی کافی نیست. ثانیاً در آثار مولوی به هیچ وجه از اصطلاحات و تعبیرات خاص مکتب ابن عربی استفاده نشده است، در صورتیکه مثلاً^۲ در آثار فخرالدین عراقی یا شمس‌الدین مغربی این اصطلاحات و تعبیرات زیاد بکاررفته است. بررسی دقیق سوابق افکار مولوی خود میبחי است که در این کتاب نمی‌توان بدان پرداخت. در اینجا همینقدر پیشنهاد می‌کنیم که بهتر است محققین بجای اینکه سعی کنند سابقه تعالیم و افکار مولوی را در عرفان ابن عربی دنبال کنند به اسلاف نزدیکتر او یعنی صوفیان خراسان توجه کنند. اهمیت عشق در نزد مولوی، چنانکه از اشعار دیوان کبیر یا حتی مثنوی پیداست، بخوبی نشان می‌دهد که تصوف مولوی مکتبی است که بذر آن که اساساً مبتنی بر وحی است توسط صوفیان خراسان از قبیل بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر آبیاری شد و در مکتب احمد

۱. از قبیل دکتر سید حسین نصر در:

Sufi Essays, London: 1972. p. 98.

غزالی شکوفا گردید و در قرن هفتم هجری به ثمر رسید و از آن پس از طریق آثار کسانی چون نجم الدین دایه و فخر الدین عراقی و شمس الدین مغربی و جلال الدین رومی و حافظ سراسر دشت وسیع ادبیات صوفیانه را در ایران و هندوستان بارور گردانید.

بخش دوم
نظریات و تعالیم

فصل چهارم

حقیقت عشق

۱. مقدمه: علم تصوف و عشق.
۲. حقیقت مطلق و عشق.
۳. عشق و رای علم است.
۴. عشق و رای وجود است.
۵. عشق و وحدت وجود.

۱. مقدمه: علم تصوف و عشق

مشکلی که متصوفه همزمان با پیدایش متون صوفیانه همواره با آن مواجه بوده‌اند رسیدن به يك تعریف واحد و کامل از تصوف بوده است. با وجود تعاریف متعددی که مشایخ بزرگ از همان ابتدای پیدایش نهضت تصوف کردند و علی‌رغم تلاشهایی که برخی برای انتخاب بهترین تعریف نمودند، هرگز توفیقی در حل مشکل اولیه حاصل نشد و حتی امروزه نیز نمی‌توان يك تعریف جامع و مانع از تصوف کرد. این عدم توفیق معلول عجز محققین و متصوفه نبوده بلکه معلول امتناع ذات تصوف از قبول چنین تعریفی بوده است. به عبارت دیگر، تصوف حقیقی بوده که برخلاف علوم مختلف یا حتی فلسفه قابل تعریف نبوده است.

امتناع تصوف از قبول يك تعريف كامل و واحد از این روست که تصوف شعبه‌ای از علوم نیست و نمی‌توان آنرا حقیقتاً مانند ریاضیات یا فقه یا نحو به عنوان يك علم تلقی کرد. اصولاً ساحت تصوف و رای ساحت علوم است، بلکه حتی و رای ساحت فلسفه و حکمت نیز می‌باشد. ساحت فلسفه، اعم از نظری و عملی، خود دون ساحت تصوف است. بنابراین نه تنها تصوف را آنطور که علوم مختلف را تعریف می‌کنند نمی‌توان تعریف کرد، بلکه تقسیم تصوف به نظری و عملی نیز، چنانکه در فلسفه و حکمت رایج است، درست نیست. پس اینکه گاهی تصوف را مکتب عملی خوانده‌اند مسامحه‌ای بیش نیست. تصوف نه عملی است و نه نظری، بلکه ساحتی است و رای عمل و نظر؛ ساحتی است که عمل و نظر در آن متحد شده بطوری که نظر و عمل عین یکدیگراند.

از آنجا که ساحت تصوف و رای ساحت علوم و فلسفه است، نمی‌توان آنطور که در شعبه‌های علوم مرسوم است موضوعی برای آن در نظر گرفت. هر موضوعی که به عنوان موضوع تصوف در نظر بگیریم می‌تواند موضوعی باشد برای علمی دیگر. مثلاً خدا و مسأله اسما و صفات او، و یا وجود مطلق، و یا روح، و یا هر موضوع دیگر خود متعلق به علمی خاص از قبیل کلام و فلسفه و علم النفس است و لزومی ندارد که علمی دیگر برای آنها در نظر بگیریم. بنابراین همانطور که تصوف در حقیقت علم نیست موضوعی هم نمی‌تواند داشته باشد.

با وجود اینکه ساحت تصوف و رای ساحت علم و فلسفه است، از ساحت مادون آن می‌توان به آن نگاه کرد و نوعی شناخت از آن حاصل

کرد، گرچه این کار خالی از خطر نیست. چون از این نظرگاه به تصوف بنگریم، می‌توانیم تعالیم و اصول عقاید صوفیانه را به‌عنوان جنبه نظری تصوف مورد مطالعه قرار دهیم و از آن به‌عنوان علم تصوف یاد کنیم و موضوعی خاص برای آن در نظر بگیریم. این کاری است که می‌خواهیم در حق تصوف احمد غزالی، آنچنانکه در کتاب موانع بیان شده‌است، انجام دهیم. هرگاه اشارات خواجه احمد را در کتاب مزبور به‌عنوان علم تلقی کنیم، موضوع آن چیزی جز عشق نخواهد بود. حال باید دید مراد غزالی از عشق چیست.

به‌طور کلی هر تعریفی که از عشق بشود تعریف لفظی یا شرح اسم است. یکی از این تعاریف این است که بگوییم عشق یا محبت میل مفرط^۱ است. بر حسب این تعریف عشق از جمله کیفیات نفسانی است و عاشق نفسی است که به‌چیزی یا کسی میل شدید دارد. در تصوف متعلق این میل یعنی معشوق کسی جز حق نیست و این همان چیزی است که بدان عنوان عشق حقیقی داده‌اند، در برابر عشق مجازی که در آن معشوق یکی از مخلوقات است. با همه عظمتی که این عشق دارد، در تصوف هنوز عشق بالاتری هم هست و آن عشق حق یا خلق است.

و اما از نظر غزالی این دو عشق، یعنی عشق خلق و عشق حق، هنوز مقیداند، و بالاتر از آنها عشقی است که از هر گونه تقیید مبرا است

۱. برخلاف روش بسیاری از صوفیان که میان عشق و محبت فرق می‌گذارند و معمولاً عشق را افراط محبت تعریف می‌کنند، ما در اینجا مانند احمد غزالی آنها را مترادف یکدیگر استعمال کرده‌ایم. خواجه هنگام رجوع به قرآن معمولاً از لفظ محبت استفاده می‌کند. الفاظ «هوا» و «مهر» نیز توسط او استعمال شده و همه جا مراد او يك معنی است.

و این همانا عشق مطلق است. موضوع تصوف غزالی عشق لا بشرط است، عشقی است و رای اطلاق و تقیید که در مرتبه اطلاق همان حقیقت مطلقه است که وقتی از عدم به وجود می آید مقید می گردد و از آن به عنوان عشق حق و سپس عشق خلق تعبیر می شود. عشق مطلق که همان حقیقت مطلقه است چیزی است که غزالی حقیقت عشق می خواند. در این فصل ابتدا جنبه مطلقیت عشق را بررسی کرده سپس به جنبه تقیید آن که با ورود آن از عدم به وجود آغاز می شود می پردازیم.

۲. حقیقت مطلق و عشق

برخی از حکما حقیقت مطلق را در مقام تنزیه و رای عقل و وجود و مافوق مرتبه اسما می دانند، و اگر چه او را احد یا واحد یا خیر مطلق یا اسماء دیگر می نامند، معتقداند که این نامها یا هر نام دیگر حقیقتاً شایسته او نیست. در عرفان اسلامی نیز عرفا به این نکته توجه داشته و هنگامی که تنزیه حقیقت مطلق را در نظر گرفته اند گفته اند که او برتر از آنست که در نام بگنجد. خواجه احمد غزالی که عارفی است دقیق النظر به این مطلب نیک واقف بوده، و اگر چه آنرا تصریح نکرده است، عملاً آنرا رعایت کرده چنانکه غالباً وقتی می خواهد به حقیقت مطلق اشاره کند ضمیر غایب را بکار می برد و مثلاً می نویسد: «او مرغ خود است و آشیان خود است»، (ف ۱۰) یا در جای دیگر می گوید: «هم او آفتاب

۱. در این فصل و فصل بعد هر جا که از کتاب سوانح غزالی عبارتی نقل می شود عدد فصل مطابق شماره فصول سوانح در چاپ هلموت ریتر (استانبول ۱۹۴۲) ذکر خواهد شد.

و هم او فلك...» (ف ۴). گاهی نیز حتی از بکار بردن ضمیر خودداری می‌کند و به استعمال فعل سوم شخص اکتفا می‌کند. اخلاف غزالی نیز مانند او این نکته را می‌دانستند و گاهی آنرا تصریح می‌کردند. مثلاً قاضی حمیدالدین ناگواری (متوفی ۶۴۳) در لوائح این حدیث را از پیغمبر اکرم (ص) نقل می‌کند که: «وانی لاستغفرالله کل یوم مائة مرة» (من هر روز صدبار استغفار می‌کنم) و سپس در شرح آن می‌نویسد:

خواجۀ عالم... از کمال شوق در غلبات شوق او را در روزی به‌نود [ونه] نام بخواند. چون به‌عظمت و جلال و کبریاء او کاشف شد از گفته استغفار کرد - نود ونه بار برای نود ونه نام و يك بار از برای این استغفار. و این سر رمز آنست که حکیمان دقیق‌النظر گفته‌اند که او را درعالم ما به اصطلاح ما نامی نیست. و این سری بزرگ است، جز به ذوق فهم نتوان کرد.^۱

برخی از عارفان بخصوص کسانی که تحت تأثیر مکتب ابن عربی قرار گرفته‌اند این حقیقت را حق یا حق تعالی، و با به تبع حکماء و همچنین ابن عربی او را حقیقت وجود، ذات بحت، وجود مطلق، یا هستی صرف و یا به تبع اشراقیون او را نور نامیده‌اند. این اسماء نیز حق مطلب را ادا نمی‌کند، زیرا هر اسمی که بر او نهیم بناچار از تنزیه او کاسته‌ایم

و نسبتی را در نظر گرفته ایم و مدعی نوعی علم و ادراک در باره او شده ایم. و این درست همان چیزی است که در مقام تنزیه می‌خواستیم از آن پرهیز کنیم. قصد این است که سلب اعتبارات و نسب کرده شود، و چون اسم بر او نهیم از مراد خود دور می‌شویم. پیروان ابن عربی نیز به این مطلب توجه داشته‌اند، چنانکه عبدالرحمن جامی که خود از شارحان ابن عربی است می‌گوید:

خواهم که بخوانمش به صد نام اما

او برتر از آن است که گنجبد در نام^۱

با وجود اینکه او و رای اسم است ما ناگزیریم که اسمی بر او بنهیم و خواجه احمد غزالی در کتاب سوانح نام عشق را بر او می‌نهد. تا پیش از غزالی کسی این نام را به حقیقت مطلق اطلاق نکرده بود. عشق نزد اسلاف غزالی سریان رحمت خاص الهی در همه موجودات بود و در انسان به عنوان کیفیتی نفسانی بشمار می‌آمد. اما غزالی عشق را یا ذات عشق را منشأ و مبدأ این سریان و این نیرو و آن را عین ذات احدیت می‌داند.

اطلاق اسم عشق یا محبت که در حقیقت از صفات ذاتی الهی است بر عین ذات باعث می‌شود که تمامی عرفان نظری خواجه درباره عشق و حالات و اغراض آن باشد. به عبارت دیگر، به موجب این نام مسائل علم تصوف رنگ دیگری بخود می‌گیرد. از لحاظ اصطلاحات نیز با اینکه این کتاب بیشتر به مسائل مابعد طبیعی می‌پردازد در آن از استعمال اصطلاحات فلسفی خودداری شده است. خواجه احمد سعی می‌کند که

۱. اشعة المعات، عبدالرحمن جامی، تهران: ۱۳۵۲، ص ۲۱.

از فلسفه بگذرد و به همین دلیل است که در عرفان او مباحث مابعد الطبیعه از قبیل بحث وجود و بحث شناسایی و علم النفس با هم می آمیزند بطوریکه تفکیک آنها بغایت دشوار می گردد.

هر چند که غزالی عملاً حقیقت مطلق را عشق یا ذات عشق می خواند، وجه این تسمیه را صریحاً بیان نمی کند، گرچه با مطالعه و بررسی نظریات او می توان تا حدی به این وجه پی برد. اما این مطلب در آثار بعضی از اخلاف غزالی گاهی به صراحت بیان شده است، و اثری که منظور نظر است لمعات فخرالدین عراقی همراه شرح آن توسط جامی است.

غزالی با این نامگذاری و نظریات خاصی که ابراز کرده مؤسس یک نهضت عظیم در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی بخصوص تصوف ایرانی گردیده است. پس از غزالی بسیاری از عرفا و صوفیه به تبع او موضوع علم خویش را در آثار منشور و منظوم خود عشق نامیده اند. عراقی با اینکه خود از شاگردان مکتب ابن عربی است، همانطور که قبلاً گفته شد، لمعات را بر سنن سوانح نوشت. برخلاف آنچه معمولاً پنداشته اند منظور عراقی در اینجا صرفاً این نیست که می خواهد از اسلوب و سبک غزالی در سوانح تقلید کند، بلکه مراد او این است که می خواهد مسائل علم عرفان را با اصطلاحات مکتب احمد غزالی بیان کند. به عبارت دیگر بجای اینکه مانند ابن عربی صرفاً از احدیت و واحدیت و حضرات دیگر و تجلی و استغناء و افتقار و رب و عبد سخن گوید می خواهد سخن از عشق و عاشق و معشوق و کسرشمه و ناز و نیاز به میان آورد. اما فرق این دو این است که غزالی خود مؤسس است، و حال آنکه عراقی تابع و مقلد

اوست. غزالی چون چشمه ایست که از خود می جوشد، و حال آنکه عراقی از بیرون چشمه می خواهد به درون نفوذ کند. به همین علت يك نوع وقوف و آگاهی در انتخاب این مذهب و این طریقه و سنت در عراقی هست و همین امر موجب می شود که سخنی بگوید که غزالی آنرا به زبان نیاورده است. در جای که غزالی در مقدمه موانع می گوید که می خواهد درباره حقایق عشق و حالات و اغراض عشق فصلی چند بنویسد، عراقی می نویسد: «بدانگونه در اثنا هر لمعه از این لمعات ایمانی کرده می آید به حقیقتی منزله از تعین^۱». این حقیقت موضوع مسائل علمی است که مورد بحث عراقی است. در باره نامیدن این حقیقت می نویسد: «خواه حب اش نام نه خواه عشق، اذلا مشاحه فی الالفاظ.» عراقی خود بیش از این چیزی نمی گوید، اما شارح او جامی در خصوص این وجه تسمیه می نویسد:

هر لفظی را بر هر معنی که می خواهند اطلاق توان کرد، خواه به وضع از برای وی بر سبیل ارتجال - اگر این لفظ را پیش از این معنی دیگر نبوده باشد، یا اگر بوده باشد مناسبت بین المعنیین ملحوظ نباشد - یا بر سبیل نقل و تجوز که میان معنی اول و ثانی مناسبتی ملحوظ باشد که مصحح نقل و تجوز باشد. و اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه از این قبیل است که مناسب بین المعنیین مرعی است از دو وجه: یکی مشابَهت حقیقت مطلقه مر معنی عشق و محبت را در عموم سریان در همه موجودات، چه واجب و چه ممکنات. پس حقیقت مطلقه

۱. رجوع کنید به اشعة اللمعات، ص ۳۵.

را در عموم سریان به معنی عشق و محبت تشبیه کرده‌اند، و اسمی را که موضوع است بازاء شبه در مشبه استعمال کرده، چنانچه در استعاره باشد.

و دیگر لزوم معنی عشق است مر حقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات. پس لفظی که موضوع است بازاء لازم در ملزوم استعمال کرده‌اند، چنانچه در مجاز مرسل.

و چون شیخ مصنف (عراقی) بنا بر استمالت قلوب طالبان و مریدان و ستر بر منکران و معاندان در این رساله (لمعات) بیان حقایق اکثر در صورت مجاز کرده و منظوماتی که ایراد افتاده بیشتر بر آن اسلوب وقوع یافته، لاجرم لفظ عشق را که با آن اسلوب مناسبتی تمام دارد و در عرف ارباب آن شیوعی کامل اختیار نمود و به حقیقت منزله از تعیین که موضوع این علم است اشاره فرمود.^۱

هر چند که جامی این توضیحات را درباره عراقی نوشته است، در مورد غزالی نیز صادق است، اگر چه خواجه احمد عبارتی ذکر نکرده است که بتوان چنین شری درباره آن نوشت.

۳. عشق و رای علم است.

سبب اطلاق اسم عشق بر حقیقت مطلق هر چه باشد، عرفا تأکید

۱. اشعة اللمعات، صص ۳۵ و ۳۶.

کرده‌اند که مسمی را نمی‌توان شناخت زیرا ورای تعریف است و مرتبه او بلندتر از آن است که دست علم بدو رسد. بطور کلی حکما و عرفای اسلامی حقیقت مطلق را مافوق علم و دانش و کشف و شهود می‌دانند، چنانکه مثلاً^۱ جامی در این خصوص می‌گوید:

حقیقت وجود را من حیث هو بی ملاحظه نسب و اعتبارات، اگر چه نسبت مجرد از همه باشد، وجود مطلق و ذات بحث و هستی صرف و غیب هویت و احدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند. و از این حیث مرتبه وی از آن بلندتر است که متعلق علم و کشف و شهود تواند شد. نه به دست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه به دیده کشف و شهود پرتو جمال او توان دید.^۱

از آنجا که حقیقت مطلق که هستی صرف است و فاقد ماهیت، یا ورای ماهیت، قبول تعریف نمی‌کند و حد و رسمی نمی‌تواند داشته باشد، بنابراین هر چه در وصف آن بگوییم حقیقت او را بیان نکرده‌ایم. در مذهب غزالی نیز عشق که به یک معنی همان حقیقت مطلق و ذات بحث است و رای حد و رسم است، و اینکه او را گاهی محبت یا محبت مفرط^۲ خوانده‌اند

۱. اشعة اللمعات، ص ۶.

۲. چنانکه گفته‌اند: «عشق عبارت است از افراط محبت و شدت آن (المشقة عبارة عن افراط محبة و شدتها) و «محبت چون شدت یافت و قوی شد عشق نامیده می‌شود» (والمحبة اذا اشتدت و قويت سميت عشقا). اصطلاح «شدت محبت» مبتنی است بر آیه قرآن: «ان الذين آمنوا اشد حبا لله» (۱۶۵/۲).

شرح اسمی بیش نیست. در این خصوص سراینده کنوزالاسراده و دموزالاحراده که یکی از پیروان غزالی است می نویسد:

عشق را جز به عشق نتوان یافت	علم از و آگهی به ایمان یافت
حدش از حد وصف بیرون است	نتوان گفت چند یا چون است
علما از طریق استدلال	گفته اسمش محبتی به کمال
عشق بیرون ز اسم و رسم آمد	علم را زو، همین دو قسم آمد ^۲

این ابیات، چنانکه ملاحظه می شود، رنگ منطقی و فلسفی دارد، و این چیزی است که در اثر خواجه احمد غزالی به چشم نمی خورد. در هیچ يك از فصول سوانح غزالی کلمه حد یا رسم، و یا اصطلاح «طریق استدلال» یا «اسم» به معنی شرح اسم را به کار نمی برد. این اصطلاحات خاص فلاسفه و منطقیون است، و غزالی بدون اینکه مانند برادر خود

۱. کنوزالاسراده و دموزالاحراده مثنوی ایست که ناظم آن احتمالا محمود کاشانی نویسنده مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه است. این اثر که به غلط به عنوان عشقنامه سنایی معروف است درباره مباحث اصلی کتاب سوانح سروده شده است و برای تحقیق در باره متن سوانح چه از حیث صورت عبارات و چه از حیث معنی آنها می تواند بسیار مفید افتد. بخشی از این مثنوی به سال ۱۳۴۵ خورشیدی در شماره سوم مجله «دانشکده ادبیات دانشگاه تهران» (صص ۳۲۸-۳۵۱) و بخشی دیگر به سال ۱۳۴۶ در شماره چهارم (صص ۴۹۴-۵۲۲) به اهتمام احمد گلچین معانی چاپ شده است. در مثنوی های حکیم سنایی (به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۸ صص ۱۹-۴۷) نیز تحت عنوان عشقنامه چاپ شده است.

۲. کنوزالاسراده، مجله دانشکده ادبیات، شماره چهارم، ص ۵۰۹/

عشقنامه ص ۳۷.

امام محمد به فلاسفه بتازد سعی دارد از فلسفه بگذرد و عرفانی ارائه دهد که تماماً مبتنی بر قرآن و حدیث و اصطلاحات قرآنی و کلامی است، بطوریکه اگر تمامی این کتاب را تفسیری بر کلمات قرآنی «یحییم و یحبونه» بخوانیم سخنی به گزاف نگفته ایم.

اگر چه غزالی اصطلاحات فلسفی را بکار نمی برد، مطالبی که بیان می کند به معنی وسیع کلمه «فلسفی» است و این کار را از طریق اشاره انجام می دهد. اشارات در نزد غزالی به معنی باطن عبارت است و عبارت هم به این معنی ظاهر اشارت می باشد. درک عبارت از طریق عقل است و حال آنکه درک باطن عبارت یعنی اشارت فقط از طریق ذوق ممکن است.^۱ حقیقت عشق از جمله اموری است که فقط از طریق ذوق می توان آن را دریافت، و حروف و کلمات قاصراند از اینکه بتوانند معانی عشق یا حقایق مربوط به عشق را بیان کنند. «حدیث عشق در حروف و در کلمه نگنجد، زیرا که آن معانی ابکار است که دست حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد»^۲. اما در عین حال از آنجا که عبارت می تواند واجد اشارت باشد، غزالی سعی می کند از راه بیان عباراتی که در بطن دارای اشارات اند ابکار معانی را به ذکور حروف دهد. از اینجا است که در ابتدا

۱. در اینجا مراد از عقل، عقل جزوی است که مقابل ادراک بی واسطه یعنی ذوق است. حکیم الترمذی با استفاده از اصطلاحات قرآنی موضع علم عبارت را صدر و موضع علم اشارت را قلب دانسته است. صدر یا سینه از نظر ترمذی جایگاه نور اسلام و علم شریعت است و حال آنکه قلب یا دل که داخل صدر است معدن نور ایمان و اصول علم و جایگاه حکمت است (رجوع کنید به بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب، لابی عبدالله محمد بن علی الحکیم الترمذی، تحقیق دکتر نریقولا هیر. قاهره: ۱۹۵۸. ص ۵۸).

۲. سوانح، مقدمه.

وانتهای سوانح کلام ابوالقاسم جنید را نقل کرده می‌گوید: «کلامنا اشاره^۱ همین امر موجب شده است که کتاب سوانح که حقیقتاً يك اثر کم نظیر در عرفان نظری است به صورت يك کتاب ادبی جلوه کند. کثرت اصطلاحات ادبی و تمثیلات و حکایات و مجاز و استعاره در این اثر موجب می‌شود که خواننده در بدون نظر فراموش کند که در ورای عبارات زیبا و دلنشین معانی ما بعد الطبیعه عمیقی نهفته است.

از جمله مسائلی که غزالی به اشاره بیان می‌کند مسأله عجز علم از ادراک حقیقت عشق است. اگر چه در ابتدای سوانح تصریح می‌کند که «جلالت او از حد وصف و بیان و ادراک علم دور است» (ف ۳) در سایر قسمت‌های کتاب سعی می‌کند این معنی را به شیوه‌ای دیگر بیان کند و لذا عشق را به گوه‌ری مانند می‌کند که در صدف جان و در قعر دریاست. علم ناظری است در خشکی که به سمت دریا پیش می‌رود، اما حد علم تا ساحل بیش نیست.^۲ هرگاه علم بخواهد قدم پیش نهد در دریا غرق می‌شود و پیش از آنکه دستش حتی به صدف رسد هلاک می‌گردد.

در اینجا باید متذکر شد عشقی که در صدف جان است ذات عشق که متعالی و منزّه از هرگونه نسبت و اعتبار است نیست، بلکه در اینجا، یعنی در صدف جان، يك درجه از آن مرتبه تنزل کرده و با روح یا جان نسبیتی پیدا کرده است. بنابراین منظور از عشق در اینجا حقیقت مطلق یا ذات عشق نیست بلکه عشق محدث است که با روح آمیزش پیدا کرده است. فرق این دو را بعداً به تفصیل توضیح خواهیم داد.

۱. فصل‌های ۱ و ۷۲.

۲. رجوع کنید به سوانح، فصل ۴.

علی‌رغم امتیازی که بدان اشاره شد حقیقت عشق یکی است و اگر عشق محدث را یعنی عشق متحد با روح را بیرون از حد علم بدانیم، این حکم در مورد ذات متعالیه عشق به طریق اولی جاری خواهد بود. غزالی به طور کلی نمی‌خواهد نفیاً «یا اثباتاً چیزی در باره ذات عشق بگوید، زیرا که چنین کاری براستی ممکن نیست. حتی عباراتی که حاوی اشارات است بدان مرتبه نمی‌رسند. هر گاه سلب نسبتی از ذات عشق کرده شود باز این خود قیدی خواهد بود، و حال آنکه او مطلق از هر قیدی است حتی قید اطلاق. در عوض، در مورد عشق محدث می‌توان سخن گفت، و چون حقیقت عشق یکی است، پس ذات عشق را هم می‌توان گفت که ورای علم است.

غزالی گاهی علم و عقل را مترادف یکدیگر بکار می‌برد و حکمی را که در مورد حد علم کرد در جای دیگر با استفاده از لفظ عقول می‌کند و می‌نویسد «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. پس چون به صدف علم را راه نیست، به جوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود؟» (ف ۷۵). بسته بودن دیده عقول از ادراک عشق در اینجا نه بدین معنی است که عقول امکان دارد که بتوانند در شرایط خاصی او را ببینند. این بسته بودن به معنی نداشتن دیده لازم است، یعنی عدم امکان رؤیت. عقل دیده‌ای دارد، اما با این دیده فقط می‌تواند سطح دریا را که صورت معشوقی است رویت کند، ولیکن حقیقت عشق را هرگز با آن دیده نتواند دید زیرا که آن حقیقت ورای منظوری است. «عشق پوشیده است، هرگز کس ندیدستش عیان» (ف ۳). گاهی نیز غزالی برای بیان مقصود خویش

از اصطلاحات کلامی استفاده می‌کند، چنانکه دربارهٔ این مطلب می‌نویسد:
 «او خود به حجب عز خود متعزز است، کس ذات و صفات او چه داند؟»
 (ف ۳۷).

در عین حال که ذات عشق از دیدهٔ علم پوشیده است، روح از او بی‌نصیب نمی‌ماند. حقیقت عشق از عالمِ قدم است، ازلی و ابدی است، و به «آنجا» یعنی ورای عالم ملک تعلق دارد - «او مرغ ازل است.» اما عشق در ازل به مرتبهٔ منظوری تنزل کرده و جمال خویش را به روح نموده و او را حامل بار امانت کرده است. «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ، الست بریکم، (۱۷۳/۷) آنجا بار نهاده است.» (ف ۳۳) هر گاه روح بخواهد مجدداً آن جمال را ببیند باید خود آنجایی شود، یعنی از عالم حدوث بگذرد. یکی از مراحل این گذشت، ترك علم است. این مطلب را غزالی در یکی از فصول سوانح چنین بیان می‌کند:

سرّ اینکه عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آنست که او مرغ ازل است اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی به دیدهٔ حدّثان ننماید که نه هر خانه آشیان او را شاید، که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه‌گاه و ازل پرد و در نقاب پردهٔ جلال و تعزز خود شود، و هرگز روی جمال به کمال به دیدهٔ علم ننموده است و ننماید. برای این سر اگر وقتی نقد امانت وی را ببیند، آن وقت بسود که از علایق و عوایق اینجایی وارهد و از پندار علم و هندسه وهم و فیلسوفی

خیال و جاسوسی حواس باز رهد... «که روستم را هم رخس
روستم کشد»، که ایشان هر دو آنجایی اند نه اینجایی (ف ۹).

چنانکه ملاحظه می شود غزالی به آگاهی و ادراکی قائل است که
ما فوق علم است، و این آگاهی را معرفت روح می خواند. فرق علم با
معرفت این است که حدود علم، به قول غزالی^۱، همه عمارت است، یعنی
علم دارای حد معین است و به امور محدود و متعین می توان علم داشت،
ولیکن معرفت رایك حد با خرابه است، یعنی از يك جهت اسقاط اضافات
شده و تعینات محو گردیده است، و از این رو همانند عشق شده است.
در اینجا بیش از این نمی توان وارد این موضوع شد. شهود عشق در ازل
و قبول بار امانت و کیفیت آنجایی شدن روح و رسیدن به معرفت موضوعی
است که شرح آن را به بعد موکول می کنیم.

۴. عشق ورای وجود است.

نه تنها ذات عشق ما فوق علم است، بلکه ورای وجود نیز می باشد.
برای بیان این معنی غزالی گاه لفظ عدم را به کار می برد و گاه لفظ قدیم
را. گاه نیز می گوید که عشق ازلی و ابدی است. در هر سه مورد منظور
او این است که اصل عشق متعالی از وجود است. و اینک باید دید معنی
این الفاظ چیست و غزالی دقیقاً چه می خواهد بگوید.

۱. رجوع شود به موانع، فصل ۴.

اولاً غزالی متعالی بودن عشق از وجود را عدم می‌خواند، چنانکه در آغاز سوانح می‌نویسد: «عشق از عدم از بهر من آمد به وجود» (ف ۱). عدم در این مصراع به معنی عدم مطلق نیست، بلکه مراد از آن کمون و پوشیدگی است، همانطور که مثلاً ثمره در شجره پوشیده است. این معنی را عین‌القضاة در تمهیدات هنگام بحث در باره خلقت نور محمدی (ص) یعنی همان حقیقتی که غزالی در سوانح روح خوانده است بیان کرده می‌نویسد: «زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشد آن را دانی چه خوانند؟ علما آنرا عدم خوانند، و چون ظاهر شود بدو و ظهور خوانند، و چون با درخت شود و ناپدید گردد رجوع خوانند». «مراد غزالی هم از عدم در مصرع فوق پوشیدگی و کمون عشق است و به وجود آمدن او نیز ظهور اوست. قبل از این ظهور در ذات خود فاقد تعین است، اما همین که از مقر خود خارج شود و ظهور کند، از معنی به عالم صورت می‌آید. اینجاست که پای روح به میان می‌آید، چه برای اینکه عشق ظهور کند باید مظهری باشد و این مظهر آینه روح است. پس ورود عشق به عالم وجود باید همراه روح باشد، و باز همانطور که قبل از وجود عشق در عدم بسر می‌برده، پس از وجود یافتن هم باز به عدم برمی‌گردد و در این بازگشت نیز همراه روح است. از اینجاست که غزالی می‌گوید (ف ۱):

با عشق روان شد از عدم مرکب ما

روشن ز چراغ وصل دایم شب ما

زان می که حرام نیست در مذهب ما

تا باز عدم خشک نیابی لب ما

اصطلاح دومی که غزالی برای بیان این مطلب به کار می برد قدم است. ساحت وجود از نظر او عالم حدوث است و در مقابل حدوث قدم می باشد. عشق اگرچه گام به عالم هستی نهاده و در محدثات سریان یافته، اصل او از عالم قدم است، چنانکه خواجه می نویسد: «اصل عشق از قدم روده» (ف ۵۸). همینکه در این عبارت قید شده است که اصل عشق از عالم قدم است خود حکایت دارد از اینکه عشق به عالم حدوث نیز راه یافته است. پس عشق باید هم قدیم باشد و هم حادث. آنچه قدیم است اصل اوست و آنچه حادث است نمایش او. به همین جهت است که عشق هم از عدم قوت می خورد و هم از وجود، چنانکه سراینده کنوز الاسرار می گوید:

عشق مرغ نشیمن قدم است

قوت او گه وجود و گه عدم است^۱

از آنجا که خواجه احمد به نظریات عرفانی خود جنبه حرکت و جنبش می دهد، و عشق را از حیث جنبش آن بررسی میکند^۲، یا به اصطلاح خود «مرغ عشق را»^۳ از حیث طیران او در عالم وجود و بازگشت او به اصل خود لحاظ می کند، گاهی الفاظ ازل و ابد را برای تعالی عشق از وجود به کار می برد، چنانکه در فصلی که قبلاً تماماً نقل کردیم می گوید:

۱. کنوز الاسرار، ص ۳۴۵ / عشقنامه، ص ۱۹.

۲. همین امر موجب می شود که ما بعد الطبیعه غزالی کاملاً عرفانی باشد زیرا جز از حرکت و جنبش و سیر و سفر عشق به همراه روح بحثی به میان نمی آورد.

۳. در جاییکه غزالی اصل عشق را مرغ عشق می خواند منظور همان سیمرغ است که در رسالة الطیر یا داستان مرغان مقصود و مآل همه مرغان است.

«او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است» (ف ۹). منظور از «اینجا» ساحت وجود است. عشق در این عالم در حکم مسافری است که شبی را در رباطی به صبح می‌رساند و سپیده دم رخت سفر می‌بندد و به ابدیت که وطن اوست هجرت می‌کند. حتی درحینی که در این رباط موقتاً اقامت کرده است «گاه‌گاه وا ازل پرد و در نقاب پرده جلال و تعزز خود شود» (ف ۹).

تا زمانی که عشق در عالم حدوث است در مشتقات خود، یعنی در نشأت خود، که عاشق و معشوق است وجود می‌یابد. عشق محدث از طریق رجعت عاشق و معشوق است که به اصل خود باز می‌گردد. عاشق و معشوق هر يك وجودی دارد و وجود آنها وسایل یا به قول خواجه‌سازِ سفرایشان است. درحالی‌که وجود عاشق و صفات وجود او سازفراق است، وجود معشوق نیز ساز وصال است. اما اصل عشق را نه ساز فراق است و نه ساز وصال. عشق و رای وصال و فراق است، چون مافوق ثنویت عاشق و معشوق است. غزالی این مطلب را تصریح کرده می‌نویسد: «ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق وجود عاشق است و عشق از هر دو بی‌نیاز» (ف ۳۹). در مورد مراتب عاشقی و معشوقی و حالات فراق و وصال بعداً در جای خود سخن خواهیم گفت. در اینجا همین قدر اشاره می‌کنیم که مسأله تنزیه عشق از وجود ازارکان عرفان غزالی است و لازمه بازگشت روح به مبدأ است. برای اینکه روح به کمال وصال رسد باید دست از وجود عاشقی خویش بشوید و سرانجام وجود معشوقی نیز در ذات عشق محو افتد، چه عاشق و معشوق هر دو غیراند و «در اوگیری را گنجایش نبود. مادام که با او بود، قیام او بدو بود و قوت او هم از او

بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود» (ف۴).

۵. عشق و وحدت وجود

قبلاً اشاره کردیم که منظور غزالی از عدم، عدم مطلق نیست، و اینک باید اضافه کنیم که منظور او از وجود هم وجود مطلق نیست. در عرفان غزالی وجود حیثیت هستی عالم حدوث یا کون است. آنچه را که حکمای اسلامی و ابن عربی وجود بحث یا هستی صرف می خوانند در حقیقت همان است که غزالی «اصل عشق» یا «ذات عشق» و یا گاهی «حقیقت عشق» می خواند. بنا براین اطلاق عنوان «وحدت وجود» به مذهب خواجه احمد غزالی از یک وجه صحیح است و از وجهی دیگر صحیح نیست زیرا که غزالی وجود را به معنی خاصی که گفته شد به کار می برد، و وجود به این معنی حقیقت مطلق نیست. اما از طرف دیگر، غزالی اصل عشق و نمایش او را یعنی عشق قدیم و عشق محدث را در اصل یک حقیقت می داند و از همین رو هر دو را عشق می خواند. در یکی از فصول موانع معنایی را که ابن عربی یک قرن پس از غزالی در باب «وحدت وجود» می خواهد بگوید با زبانی شاعرانه چنین بیان کرده است.

او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. پر خود است و بال خود است. هوای خود است و پرواز خود است. صیاد خود است و شکار خود است. اول خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است.

صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و عم درخت،
هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ (ف ۱۰).

در اینجا غزالی موعظه نمی‌کند، پند و اندرز و دستورات طریقتی نمی‌دهد. او شاعر است و شعر می‌گوید. اما در عین حال فقط يك شاعر نیست. او به معنی حقیقی کلمه فیلسوف است و می‌خواهد معانی عشق را بیان کند و نظریات عرفانی و مابعدالطبیعه خود را در باب حقیقت مطلقه و وحدت او یا توحید او بازگو کند. اما برخلاف فلاسفه به استدلال متوسل نمی‌شود و برهان نمی‌آورد، حتی آیه و حدیث هم برای اثبات مدعای خود نقل نمی‌کند. اصلاً او چیزی را نمی‌خواهد اثبات کند. مطلبی را به ذوق دریافت و آنرا بیان می‌کند. پس اشارت را به لباس عبارت درمی‌آورد و معنی را صورت می‌بخشد و فلسفه و شعر را به هم می‌آمیزد.

با اینکه بیش از نه قرن از انشاء این اثر گذشته و علی‌رغم فرهنگ غنی عرفانی در زبان فارسی، هنوز کسی نیامده است که این عبارات را به درستی شرح و معانی آنها را بیان کند.^۱

۱. سید اکبر حسینی در *تبصرة الاصطلاحات لصوفیه* (به تصحیح سید عطا حسین، حیدرآباد: ۱۳۶۵ ه. ق) عباراتی از اسماء الاسرار پدرش سید محمد حسینی گیسو دراز نقل و سپس شرح کرده است. برخی از عبارات اسماء الاسرار از موانع است و احتمالاً خواجه گیسو دراز آنها را مستقیماً از لویایح حمیدالدین ناگوری اقتباس کرده است. عباراتی که کم و بیش مطابق فصل دهم موانع است و سید اکبر در *تبصرة* شرح کرده است از این جمله‌اند: «عشق مرغی است (که) در هوای خود پرد» (*تبصرة*، ص ۱۷)، «عشق تیغ است. عشق نیام است» (*تبصرة*، ص ۲۶)، «عشق صیاد است. عشق صید است. عشق دام است» (*تبصرة*، ص ۲۶). در همه این موارد شارح عشق را به معنی عشق محدث تلقی کرده است.

حتی شارحان سوانح^۱ نیز از ساحل این بحر رد شده‌اند. فقط برخی از شعرای صوفی، مانند شمس‌الدین مغربی، این معانی را به نظم درآورده‌اند.^۲

این مرغ با آشیان وبال و پرش، و این صیاد با شکارش، و این صمصام با نیامش و این باغ و درخت و شاخ و ثمره‌اش هرچه هست یک حقیقت بیش نیست. در آهنگ کلام غزالی توحید موج می‌زند و معنی «وحدت وجود» در آن به خوبی مشاهده می‌شود. او مست توحید است، لکن ادعای مستی و حدیث شراب‌خوارگی خویش را به میان نمی‌کشد. اما همین قدر که لب به سخن می‌گشاید بوی دهان او گواهی می‌دهد که در پنهان چه خورده است.

با در نظر گرفتن این فصل از سوانح و مقدماتی که ذکر کردیم، باید اذعان کنیم که بحث بر سر اینکه آیا احمد غزالی قائل به «وحدت وجود» است یا نه، به یک بحث لفظی تبدیل می‌شود. قائلان به وحدت وجود و غزالی همه یک معنی را بیان می‌کنند و آن حقیقت توحید و اصل اصول دین است. نهایت آنکه غزالی خود هیچگاه عنوان «وحدت وجود» را به کار نمی‌برد چون وجود را به معنایی که فلاسفه و حکماء و ابن عربی و شاگردانش به کار برده‌اند در نظر نمی‌گیرد. شاید بتوان مذهب او را «وحدت عشق» نامید، گرچه او خود این عنوان را نیز به کار نمی‌برد، زیرا که در

۱. مانند نویسندگان سؤال و جواب در شرح سوانح و شرح سوانح

(برای توضیح در مورد این دو نسخه خطی رجوع شود به فهرست مأخذ).

۲. یکی از غزلهای شمس‌الدین مغربی را که حاکی از این معنی است نگارنده در مقاله «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی» (چاپ‌یدان خرد، سال ۲، ش ۱، صص ۵۱-۴۳) نقل و تحلیل کرده است.

آن مرتبه او را به حقیقت اسمی نیست، حتی اسم عشق. از این روست که غزالی برای بیان این معنی لفظ توحید را به کار می‌برد که کاملاً اسلامی و قرآنی است و می‌نویسد «توحید او را و او خود هم توحید را بود» (ف ۴). گاهی نیز لفظ فارسی «یگانگی» را استعمال می‌کند، چنانکه در همان فصل می‌نویسد:

هم او آفتاب و هم او فلک. هم او آسمان و هم او زمین.
هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق
و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار
باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.

فصل پنجم

روح و عشق

۱. به وجود آمدن روح و معرفت آن. ۲. مسأله صدور روح و عشق از واحد.
۳. نسبت روح و عشق. ۴. خاصیت روح.

۱. به وجود آمدن روح و معرفت آن.

حقیقت مطلق در ذات خود وحدت محض است و اثری از کثرت در او نیست. این حقیقت قدیم است و عین معنی است. اما در نشأت اول ظهور و تجلی می‌کند. کیفیت این ظهور و تجلی یکی از اسرار است که غزالی هرگز در صدد توضیح آن بر نمی‌آید و فقط در ابتدای سوانح می‌گوید که عشق از عدم روان شد و به وجود آمد. منظور از عشق در اینجا عین عشق و اصل آن که در حجاب تعزز خود متعزز است یا در مقرر خود آرمیده است نیست، بلکه عشقی است که يك مرتبه از اصل خود تنزل کرده است، و همین عشق است که با روح نسبت برقرار می‌کند.

روح حقیقتی است که همراه عشق از عدم به وجود می‌آید. درباره این تلازم غزالی بر سبیل ایجاز می‌فرماید: «روح از عدم به وجود آمد.

به سرحد وجود عشق منتظر مرکب روح بود. (ف ۱). حقیقت روح نیز چیزی است که غزالی درباره آن سکوت می کند. این خاموشی کم و بیش در نزد سایر عرفا و متصوفه مرسوم است و علت آنرا نیز رخصت ندادن شریعت دانسته اند، چنانکه ابوحامد امام محمد غزالی در کیمیای سعادت می نویسد:

ماهیت روح وصف خاص وی را شریعت رخصت نداده است و برای آن بود که رسول (ص) شرح نکرد، چنانکه حق تعالی گفت یسألونک عن الروح، قل الروح من امر ربی. بیش از این دستوری نیافت که گوید: روح از جمله کارهای الهی است و از عالم امراست... و حقیقت وی بشناختن دشوار است و در شرح کردن رخصت نیست.^۱

در اینجا ابوحامد علاوه بر اینکه شرح ماهیت روح را از لحاظ شرعی جایز ندانسته است اشاره کرده است که شناخت حقیقت روح دشوار است. همین مطلب را خواجه احمد در موانع تصریح کرده می نویسد: «عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح»^۲. با وجود این مطالبی هست که با زبان اشاره می توان درباره روح گفت و در این خصوص

۱. کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران: ۱۳۵۴.

صص ۱۶، ۱۷.

۲. موانع فصل ۷۵. و نیز رجوع شود به فصل ۴۹. علت اینکه روح را با عقل جزئی یعنی به ادراک ذهنی نمی توان شناخت اینست که روح به موجودات مادی خود احاطه تام ندارد و لذا تحت احاطه عقول در نمی آید (ر.ک. علم الحدیث. سید محمد کاظم عصار، ص ۶۰).

عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه^۱ می‌نویسد:

شریفت‌ر موجودی و نزدیک‌تر مشهودی به حضرت عزت روح اعظم است که حق سبحانه و تعالی آنرا به خود اضافه کرده است به لفظ «من روحی» و «من روحنا». آدم کبیر و خلیفه اول و ترجمان الهی و مفتاح وجود و قلم ایجاد و جنت ارواح همه عبارت از اوصاف اوست و اول صیدی که در شبکه وجود افتاد ذات او بود.

علاوه بر اسمائی که کاشانی در اینجا ذکر کرده است، نامهای دیگر نیز به روح داده‌اند. اما به هر صورت يك حقیقت است که به اعتبارات مختلف اسامی متعدد قبول کرده است، چنانکه یکی از حکمای معاصر^۲ می‌نویسد:

مثلاً^۳ عقل نامیده می‌شود از جهت آنکه به منزله عقل و قیدی برای وجود مطلق است. صادر اولش گویند به اعتبار آنکه اول اثر و معلول حضرت حق است که: اول من قرع باب الاحدیه هو العقل. نور قاهرش دانند لظهوره فی نفسه و مظهریته لمادونه. آنرا عقل کل^۴ خوانند به اعتبار اشتغال بر کلیات وسیعه و احاطه

۱. ص ۹۴.

۲. مرحوم سید محمد کاظم عصار در علم‌الحديث، صص ۴۵ - ۴۶.

۳. عزالدین محمود کاشانی عقل کل یا عقل اول را عین روح اضافی نمی‌داند. وی روح را از عالم امر دانسته آنگاه عقل را به حکم حدیث «اول ما خلق الله العقل» از عالم خلق می‌داند و می‌نویسد: «عقل اول نوری است فایض از روح اضافی» و—

بر آنها. روح خوانندش از جهت آنکه حیات تمام اشیاء و موجودات ممکنه قائم به اوست. قلم اعلیٰ به واسطه آنکه در احوال نفوس کلیه نقوش حقایق و معارف به وسیله او رسم می‌شود. بالجمله، کلمه طیبه، کن وجودی، مشیت مطلقه، رحمت واسعه، فیض منبسط، وغیره هریک به اعتبار جهتی از جهات عقل است بدون اختلاف در مسمیات به این الفاظ در بعضی از اخبار به عنوان اسم مرسوم گردیده است...

تنها نامی که احمد غزالی در موانع برای صادر اول به کار می‌برد روح است. وی کلمه عقل را بکثرات استعمال می‌کند اما همه جا مراد او عقل انسان یا قوه ادراک در عالم صغیر است. گاهی نیز غزالی به جای لفظ تازی «روح» لفظ فارسی «جان» را به کار می‌برد. مثلاً در یک جا می‌نویسد: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح». (ف ۷۵). و در جای دیگر همین معنی را کم و بیش با همین عبارت تکرار کرده می‌گوید: «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک جان و ماهیت و حقیقت او». (ف ۴۹). به جز این دو لفظ، لفظ دیگری به کار نمی‌برد و تنها چیزی که درباره آن می‌گوید این است که روح یا جان صدف عشق است، و یا به زبان دیگر می‌گوید: «بارگاه عشق ایوان جان است». (ف ۳۳ و ۵۰). در جای دیگر غزالی روح یا جان را در بدو وجود به منزله خانه‌ای خالی می‌داند که عشق در آن جای می‌گیرد. اما پیش از اینکه پیرامون نظرخواجه

— یا در جای دیگر می‌گوید: «مثال او با روح همچنان است که مثال نور آفتاب با قرص آفتاب» (رک. مصباح الهدایه، صص ۱۰۲-۱۰۳).

درخصوص نسبت روح و عشق به بحث بپردازیم، لازم است دربارهٔ صدور آنها از مبداء مسأله‌ای را طرح کنیم.

۲. مسأله صدور روح و عشق از واحد

طرز بیان غزالی دربارهٔ وجود یافتن روح و عشق این تصور را در ذهن ایجاد می‌کند که از یک حقیقت واحد دو چیز صادر شده است، یعنی از اصل عشق که حقیقتی است واحد هم روح به وجود آمده است و هم عشق، و این برخلاف قاعدهٔ مشهوری است که جمهور فلاسفه در صحت آن اتفاق نظر دارند، قاعده‌ای که می‌گوید: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، یعنی از یک حقیقت واحد دو چیز صادر نمی‌شود. پس در مورد صدور روح و عشق ما با مسأله‌ای مواجه هستیم که برای حل آن به نظر می‌رسد که دو راه در پیش داشته باشیم: یا باید گفت که قاعدهٔ مذکور از نظر غزالی معتبر نیست و روح و عشق حقیقتاً دو چیز اند که از یک اصل به وجود آمده‌اند، و یا اینکه قاعدهٔ مزبور صحیح است و روح و عشق از نظر غزالی در حقیقت دو چیز نیستند بلکه یک چیز اند.

احمد غزالی هرگز تصریح نمی‌کند که روح و عشق دو چیز اند، اما این مطلب را از گفتار او می‌توان استنباط کرد. هم روح به وجود می‌آید و هم عشق، چنانکه درجایی می‌گوید: «روح از عدم به وجود آمد» (ف ۱) و در جای دیگر می‌نویسد: «عشق از عدم از بهر من آمد به وجود» (ف ۱). هر چند که عشق و روح هر دو از عدم به وجود آمده‌اند،

ممکن است بگوییم که روح بر عشق تقدم دارد، یعنی ابتدا روح به وجود می آید و سپس عشق. اما این چیزی نیست که غزالی مدعی آن شده باشد، گذشته از اینکه این حکم خود مشکلات دیگری را به وجود می آورد. به وجود آمدن این دو در ازل است نه در زمان. خواجه احمد در یکی از رباعی های خود صریحاً می گوید: «با عشق روان شد از عدم مرکب ما» (ف ۱). و منظور از «مرکب ما» همان روح است. بنابراین روح و عشق در وجود یافتن معیت دارند. این مطلب را نویسنده لوایح نیز در فصل اول چنین بیان می کند: «روح و عشق هر دو در يك زمان موجود شدند و از مکون در ظهور آمدند.»

هرگاه روح و عشق را در مصرع فوق دو چیز تلقی کنیم که از اصل واحد صادر شده باشند، در آن صورت ظاهراً باید گفت که خواجه احمد غزالی از قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پیروی نکرده است. اگر این مطلب حقیقتاً صحیح باشد، باید این نکته را نیز متذکر شد که احمد غزالی تنها کسی نبوده که قاعده فوق را نادیده گرفته باشد. علی رغم اتفاق نظر اکثر حکما و فلاسفه در مورد صحت این قاعده گروهی از متکلمین منجمله ابو حامد برادر خواجه احمد صریحاً در مقام انکار آن برآمده اند. منکرین این قاعده به طور کلی معتقد اند که هرگاه بگوییم از یکی چیزی جز یکی صادر نمی شود قدرت الهی را محدود کرده دیگر نمی توانیم گفت این عالم که عالم ترکیب است فعل خدای تعالی است. ابو حامد نیز در تعافت الفلاسفه همین ایراد را بر فلاسفه گرفته و گفته است که مبده اولی از هر وجهی واحد است و حال آنکه این عالم مرکب است و به موجب

قاعدهٔ فلاسفه نمی‌توان تصور کرد که این عالم فعل خدای است.^۱ تا چه اندازه خواجه احمد تحت‌تاثیر رأی متکلمین و بخصوص برادرش ابوحامد واقع شده است خود مطلبی است که در اینجا نمی‌توان بدان پرداخت. همین قدر می‌توان گفت که به‌طور کلی احمد تمایل بیشتری به متکلمین شعری داشته تا فلاسفهٔ مشایی و بعید نیست که از عقاید برادرش بخصوص در اواخر عمر او متأثر شده باشد. درخصوص قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» نیز، هرچند احمد غزالی ذکر آن نکرده است، بعید نیست که از عقیدهٔ برادرش تبعیت کرده و آنرا مورد اعتنا قرار داده باشد.

اگرچه ما قاطعیت قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را نزد خواجه مورد تردید قرار داده قائل شدیم که احمد معتقد است که دو چیز از اصل عشق به وجود آمده‌اند، باید اذعان کنیم که روح و عشق دو چیز مستقل نیستند. دلیل ابوحامد برای انکار قاعدهٔ فوق وجود عالم ترکیب است، عالمی که در آن کثرت موجودات مستقل است. اما در مورد احمد باید گفت که عشق و روح به نحوی با هم متحداند و تشکیل یک چیز را می‌دهند. روح و عشق به منزلهٔ صفت و ذات یا راکب و مرکب‌اند. نه روح به استقلال موجود است و نه عشق. عشق میل است، نیرویی است در روح که آنرا به جنبش درمی‌آورد و از مقررین خود، یا از اصل خود، دور می‌کند، و همین نیرو که در روح گویی ذخیره شده است سبب

۱. تمهات الفلاسفه، الامام الغزالی، تحقیق سلیمان دنیا، مصر ۱۹۵۸، ص ۱۴۱. برای شرح بیشتر رجوع کنید به: «قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی»، تألیف غلامحسین ابراهیم دینایی، پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی. تهران ۱۳۵۵. ذیل قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد».

می گردد که روح به اصل خود باز گردد.

علی رغم این معیت و یا اتحاد، از آنجا که نسبت روح و عشق در سیر نزول و صعود عکس یکدیگر است - در ابتدا روح ذات است و عشق صفت و سپس روح صفت می شود و عشق ذات - باز نوعی دویی ملحوظ است. اما چون ما قادر به شناخت حقیقت روح و عشق نیستیم بیش از این چیزی درباره ثنویت یا یگانگی این دو نمی توانیم بگوییم. در ابتدا به نظر می رسد که راه حل مسأله مطروحه موقوف به اختیار یکی از دو شق بود. اما چنانکه ملاحظه رفت نه می توان دقیقاً به نظر احمد درباره قاعده فلسفی پی برد و نه در مورد ثنویت و یا اتحاد روح و عشق می توان به طور قاطع حکم کرد. پس مسأله مزبور را در همین حد رها کرده به شرح نسبت میان روح و عشق می پردازیم.

۳. نسبت روح و عشق

نسبت روح و عشق یکی از مطالبی است که غزالی در سوانح به شرح آن مبادرت می ورزد. آنچه را که وی می خواهد بگوید مبتنی است بر کلمات قرآنی «یحبههم و یحبونه» که در ابتدای فصل اول کتاب نقل کرده است. با تحلیل هر يك از این دو کلمه ملاحظه می کنیم که از سه چیز سخن گفته شده است: «هو» یا «او» که مبداء یا اصل (عشق) است، حب یا عشق (محدث) که جنبش و حرکت می کند، و «هم» که ارواحند. فرق میان کلمه اول و دوم این است که در «یحبههم» او محب است و ارواح

محبوب و در «یحبونه»، به عکس، او محبوب است و ارواح محب. بنابراین «یحبهم» از نزول حکایت می‌کند و «یحبونه» از صعود و بازگشت. اما آنچه در هردو قوس سریان دارد حب یا محبت یا عشق است و حرکت او همراه ارواح است لکن نسبت آنها با یکدیگر تغییر می‌کند. این نسبت و تعاکس آنرا غزالی به سه طریق بیان می‌کند.

اولاً گفته شده است که روح و عشق همچون راکب و مرکب‌اند. اما کدامیک راکب است و کدامیک مرکب؟ با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، پاسخ بدین سؤال روشن است. در سیر نزول که روح محبوب است عشق یا حب راکب است و روح مرکب، اما در بازگشت که روح محب است نسبت آنها معکوس می‌شود و روح راکب می‌شود و عشق مرکب. این تغییر نسبت را غزالی به تغییر جهت در قبله عشق تعبیر می‌کند. در نزول قبله او عالم ترکیب است و در صعود اصل عشق. بنابراین یکی از شارحان سوانح در شرح انتظار عشق در سرحد وجود می‌نویسد: «انتظار عشق... مرروح را از آن افتد که نزولش به وسایط می‌افتد و عروجش بی وسایط. خواست تا روح را مرکب خود سازد در نزول به عالم ترکیب تا رابطه اتصال روح به ترکیب شود.»^۱

تصور ما از راکب معمولاً یک فرد انسانی است و از مرکب یک اسب یا حیوانی دیگر. از این رو ما راکب را اشرف از مرکب می‌دانیم. اما غزالی این تصور را در ذهن ندارد. چون مرکب حامل و رونده است بر راکب نوعی شرف و برتری دارد. اما از آنجاکه در سیر نزول عشق راکب است و روح مرکب، پس باید دلیلی برای این امر وجود داشته باشد،

۱. سؤال و جواب در شرح سوانح (نسخه خطی N)، فصل ۱.

چه عشق باید همواره برتر از روح باشد یعنی شأن عشق اقتضا می‌کند که مرکب باشد نه راکب. توضیح غزالی در این خصوص این است که عشق به لحاظ حقیقتش حاجت به قبله معینی ندارد، یعنی نیازمند آن نیست که به چیزی روی آورد، ولیکن چون از اصل خود دور گردد و با روح همسفر شود ناگزیر به قبله‌ای روی می‌آورد. پس تفاوت در قبله عشق عارضی است. در این مورد غزالی مثالی ذکر کرده می‌گوید وقتی رکابداری اسب سلطان را از اسطبل به نزد سلطان می‌برد در طول این راه بر آن سوار می‌شود. اسب متعلق به سلطان است نه رکابدار. رکابدار موقتاً بر آن سوار است. عشق نیز باید مرکب باشد، اما در سیر نزول خود راکب روح می‌شود. عبارات خواجه در این باره چنین است:

تفاوت در قبله عشق عارضی است، اما حقیقت او از جهات منزّه است که او را روی درجه‌تی نمی‌باید داشت تا عشق بود. اما ندانم تا دست کسب وقت آب به کدام زمین برد. آن نفس که رکابداری بر مرکب سلطان نشیند نه مرکب او بود، اما زبان ندارد.^۱

در اینجا ممکن است این سؤال پیش‌آید که چرا عشق به جنبش افتاد و عالم ترکیب را قبله خویش ساخت تا سپس به اصل خود روی

۱. غزالی در این مثال نیز از «راکب» و «مرکب» استفاده کرده و همین امر موجب شده است که نویسنده لوایح پندارد که منظور از سلطان و رکابدار و مرکب در اینجا معشوق و روح است (رجوع شود به لوایح، ص ۷) توضیحی که ما درباره این فقره دادیم مطابق است با نظر نویسنده سؤال و جواب.

آورد. غزالی خود چنین سثوالی را طرح نمی‌کند، اما اگر به فرض آنرا طرح کرده بود پاسخ آنرا با نقل حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحبت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» می‌داد. این پاسخ صرفاً يك حدس نیست؛ چنانکه بعداً خواهیم دید کار روح جز عشق و رزی و نظر بازی و معرفت و سرانجام یافت حق نیست.

علاوه بر اینکه نسبت روح و عشق را غزالی به نسبت راکب و مرکب مانند می‌کند، این نسبت را همچون نسبت خانه و شخصی که در آن سکونت می‌کند و یا نسبت میان ذات و صفت نیز می‌خواند. روح چون به وجود می‌آید خانه‌ای می‌شود که عشق در آن جای می‌گیرد، یعنی عشق قائم به روح می‌گردد. این حالت مانند حالت ذات و صفت است. ذات روح است و عشق صفت او. منظور از ذات و صفت در اینجا جوهر و عرض است. روح جوهر و حامل است و قائم به ذات خویش است، درحالیکه عشق عرض اوست و قیام او در سیر نزول به خود نیست بلکه به روح است. هنگامی که عشق در این خانه جای می‌گیرد، خانه از هر سکنه‌ای خالی است. روح ذاتی است که هیچ صفت با آن نیست. خالی بودن خانه روح و سکنی گزیدن عشق در آن امری زمانی نیست. چنین نیست که زمانی بوده باشد که روح واقعاً خالی باشد و در زمانی بعد عشق در آن جای گیرد. این جای‌گیری به مجرد موجود شدن روح تحقق می‌یابد. عشق در حقیقت منتظر است تا روح از عدم به وجود آید تا بلافاصله در آن ساکن شود. از این روست که غزالی می‌نویسد: «روح از عدم به وجود آمد. به سرحد وجود عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد: اگر ذات روح آمد، صفت روح عشق آمد. خانه خالی یافت،

جای بگرفت» (ف ۱).

همانطور که قبلاً گفته شد، در سیر نزول است که روح مرکب است و عشق راکب، یا روح ذات است و عشق صفت. این نسبت در سیر صعود معکوس می‌شود، یعنی روح راکب می‌شود و عشق مرکب یا به عبارت دیگر روح صفت می‌گردد و عشق ذات. در این سفر است که عنان اختیار روح به دست عشق می‌افتد و عشق راهنما و استاد روح می‌شود، چنانکه گفته‌اند:

استاد تو عشق است، چو آنجا برسی
او خود به زبان حال گوید چون کن^۱

غزالی بین این دو سفر یعنی نزول و صعود به حالت برزخی قائل می‌شود، یعنی لحظه‌ای هست که این تحول در نسبت روح و عشق صورت می‌گیرد، لحظه‌ای که گویی عشق و روح جای خود را تغییر می‌دهند و عشق که تا این لحظه راکب بود مرکب می‌شود و روح که مرکب بود راکب. در این فاصله است که تغییر جهت صورت می‌گیرد و عشق و روح انباز یکدیگر می‌شوند در خانه. گویی هر دو قائم به خود اند، و عشق منتظر است تا روح دست از قیام خود به ذات خود بشوید و قائم به عشق شود. این حالت انتظار در روح نیز هست. او هم می‌خواهد صفت عشق شود و قائم به قیام او گردد. این سه حالت را غزالی در کمال ایجاز چنین بیان می‌کند: «گاه (روح) چون ذات بود صفت را تا (عشق) بدو قائم شود، گاه چون

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق به تصحیح سیدحسین نصر. تهران:

۱۳۹۷ هـ: ق (چاپ دوم) ص ۲۸۶.

انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد. گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود» (ف ۳).

مسأله نسبت روح و عشق بسیار پیچیده تر از آن است که بتوان شرح کرد. حالتی که در تفاوت جهت روح و عشق و تغییری که در نسبت آن دو پدید می آید موجب می شود که روح و عشق هر وقت حکم دیگری داشته باشند. غزالی خود این احکام را شرح نمی دهد؛ فقط در وصف آنها به زبانی شاعرانه می گوید:

گاه عشق آسمان بود و روح زمین، تا وقت چه اقتضا کند که
چه بارد. گاه عشق تخم بود و روح زمین تا خود چه بر روید.
گاه عشق گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر آید و چه
کان. گاه آفتاب بود در آسمان روح تا چون تابد. گاه شهاب
بود در هوای روح تا خود چه سوزد. گاه زین بود بر مرکب روح
تا خود که بر نشیند. گام لگام بود بر سر سرکشی روح تا خود
به کدام جانب گرداند. گاه سلاسل قهر کرشمه معشوق بود در بند
روح. گاه زهر ناب بود در کام قهر وقت تا خود کرا گزاید و کرا
هلاک کند. (ف ۳).

۴. خاصیت روح

هر چند که حقیقت روح بغایت دور از ادراک عقول است و تنها به

زبان اشارت می‌توان از آن عبارت کرد، خاصیتی دارد که قابل توصیف است. روح پس از به‌وجود آمدن به قبله اصل خود روی می‌آورد و در جهت او حرکت می‌کند تا به وصال رسد. این اقبال روح مراحلی دارد که بدایت آن سماع یا شنیدن است و کمال آن دیدن. این دیدن به وسیله دیده روح یا به قول مجدالدین «دیده اشراف روح» انجام می‌گیرد. اما چیست که روح می‌بیند و کدام خطاب است که می‌شنود؟

پیش ازین گفته شد که دربدو وجود روح خانه‌ایست خالی که عشق در آن جای می‌گیرد. این خالی بودن در حکم تأثیرپذیری روح است از عشق. به عبارت دیگر روح همچون آینه‌ایست که صفات عشق در آن می‌تابد و آنچه در آینه هویدا می‌گردد پیکر معشوق یا نام یا صفت اوست. پس چون دیده اشراف روح بر خود نظر افکند در هوای صفای خود پیکر معشوق یا نام او یا صفت او را می‌بیند.^۱ به عبارت دیگر روح آینه‌ایست در برابر حقیقت مطلقه یا ذات عشق و مراد از آینه و مرآت نه تنها پذیرفتن اثر است بلکه بینایی و نظر نیز می‌باشد زیرا که پدیدار شدن پیکر در آینه بدایت مشاهده و نظر است.

اگرچه بیان غزالی در این باره در نهایت ایجاز است، با توجه به قول فلاسفه می‌توان منظور او را روشن کرد. ابن سینا در رساله عشق با تفصیل بیشتری در این خصوص سخن گفته می‌نویسد:

اول موجودی که قابل تجلی اوست آن فرشته الهی است که او را عقل کل و عقل اول گویند... و این ملک شریف به جوهر

خویش تجلی حق را سجانہ درمی یابد و اثری از وجوب وجود حق درو تابد. و مثال این تجلی از روی حس چون تجلی شخص است درآینه، که مثالی از شخص آن شخص درآینه پدید آید. و از اینست که حکما اطلاق کنند و گویند «عقل کل مثالی از وجوب وجود قبول کرده است.»^۱

همین مثال از وجوب وجود است که احمد غزالی از آن به پیکر معشوق تعبیر می کند، زیرا در نتیجه این تجلی است که روح عاشق می شود و بدان پیکر روی می آورد. عاشق شدن روح مسبوق بر تابش جمال معشوق یا تجلی او در آن است، چنانکه خواجه می نویسد: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افگند» (ف ۲۱). این تخم جمال از دست مشاهده افگنده شده، یعنی افگندن تخم جمال عین عمل دست است، و به عبارت دیگر عمل دست که مشاهده و دیدن است خود بدایت عشق است. از این رو است که خواجه در ضمن بیان اسرار حروف عشق می گوید: «بدایتش دیده بود و دیدن. عین اشارت بدوست در ابتداء حروف عشق» (ف ۵۴). پس بدایت عشق را می توان هم تجلی پیکر معشوق یا تابش جمال او دانست و هم دیدن روح، چه در حقیقت این دو یکی است، چنانکه متجلی شدن يك شیء در آینه با انعکاس آینه یکی است. تا زمانی که این فعل صورت نگرفته، یعنی پیکر معشوق در مرآت روح متجلی نگشته است، و با تازمانی که دیده روح پیکر معشوق

۱. (دالة عشق، تألیف ابن سینا، ترجمه فارسی، به تصحیح سید محمد مشکوة، تهران بدون تاریخ، ص ۳۰.

را ندیده روح عاشق نشده است. اصل عاشقی روح در همین دیدار و دیدن است، چنانکه می‌گوید (ف ۲۱):

اصل همه عاشقی ز دیدار افتد چون دیده بدید آنگهی کار افتد

گفته شد که روح با دیدن پیکر معشوق عاشق می‌شود. اما در اینجا به طور ضمنی اشاره شده است که روح از بدو پیدایش خود عاشق نبوده است، یا به عبارت دیگر دیده او هنگام به وجود آمدن بینا نبوده است. این درست همان چیزی است که احمد غزالی می‌خواهد بگوید. روح هنگام جداگشتن از اصل خویش گویی به او پشت کرده از او دور می‌شود. در این ادبار هنوز پیکر معشوق در آینه او نتابیده است. پس از اینکه به نهایت سیر نزولی خود رسید آنگاه برمی‌گردد و دیده او بینا می‌شود و به اصل خود نظر می‌افکند. اما چه می‌شود که روح آغاز به بازگشتن می‌کند؟ چرا ناگهان روح برمی‌گردد و دیده می‌گشاید و عاشق جمال یار می‌شود؟

از آنجا که روح در سیر نزول به اصل خود پشت کرده است نمی‌تواند بخودی خود بدان روی آورد. او هنوز پیکر معشوق را در خود ندیده تا بدان عاشق شود و چون عاشق نیست نمی‌تواند طالب او باشد و به سمت او رود. بنابراین علت بازگشت او می‌بایست از جانب اصل او باشد. این ذات حق است که باید ابتدا روح را به جانب خویش فرا خواند، در غیر این صورت روح هرگز نمی‌تواند بدو روی آورد. این مطلب را در مورد روح انسانی عرفا از جمله خواجه احمد از طریق تفسیر آیه کریمه ذیل بیان کرده‌اند که می‌فرماید: «واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم

ذریتمهم و اشهدهم على انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا»^۱. اصطلاحات میثاق، روز میثاق، عهد، وفا، خطاب، روز الست، عهد الست و باده الست همه مربوط به این آیه و مضمون آن است. روز میثاق روزی است که روح را مخاطب قرار داده‌اند. روزی است که او را به سوی خویش فرا خوانده‌اند و روح سفر نزولی خویش را به نهایت رسانده و آغاز به بازگشت کرده و آنگاه به شاهده بازی قیام کرده و پاسخ بلی گفته است. پاسخ «بلی شهدنا» خود حکایت از شهود و دیدن روح دارد. معشوق است که عاشق را به سوی خویش می‌خواند و با هزاران عشوهِ و ناز دُرِ مرآت وجود او خود را می‌آراید و روح را شیفته خود می‌سازد. اما پیش از اینکه روح به مشاهده پردازد، یعنی پیش از اینکه دیده او گشوده شود، روح را خوانده‌اند یعنی ندا در داده‌اند و درگوش او چیزی گفته‌اند. پس استماع یا شنیدن نخستین ادراک روح است. شنوایی روح بر بینایی او تقدم دارد. غزالی در سوانح زیاد در این باره چیزی نمی‌گوید. فقط در یکی از فصول می‌گوید: «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الست بریکم» آنجا بار نهاده است» (ف ۳۳). اما در بَوادِقُ الْاَلْمَاعِ که درباره سماع نوشته است و در التَّجْرِید^۲ و همچنین در بهر الحقیقه^۳ که بدو نسبت داده‌اند به این مطلب بیشتر می‌پردازد. این مبحث را بعداً در فصل آخر بتفصیل بیشتر دنبال خواهیم کرد، در اینجا همینقدر می‌گوییم که از نظر غزالی روح انسان لذت سماع را نخستین

۱. الاعراف، آیه ۱۷۲.

۲. رجوع کنید به التَّجْرِید، فصل ۱۹.

۳. بهر الحقیقه، احمد غزالی، تهران: ۱۳۵۶، ص ۱.

بار با شنیدن خطاب حق یافته است و با شنیدن آن به عنایت حق پی برده و از محبت او نسبت به خود آگاه گشته و به او روی آورده است. اگر این خطاب نبود، چگونه روح می توانست بیدار شود؟ اگر محبت او نبود، چگونه این می توانست عاشق شود؟ اینجا است که غزالی می گوید «یحبههم» پیش از «یحبونه» بود، یعنی محبوبی آدمی پیش از محبی او بود. در مورد سماع، ابتدا خطاب او بود و سپس استماع این. و در مورد رؤیت ابتدا نمایش و تجلی او بود در صورت معشوقی و سپس دیدن و شهود این. در هر دو مورد شنوایی و بینایی روح مسبوق است به عنایت حق. اوست که می خواهد صدف تهی جان را از گوهر عشق پر کند.

مستی فزودنم ز رخس بی سبب نبود

می بود و جای بود و حریف طرب نبود

مستغفرم اگر تو بگویی تو بوده ای

او بود در طلب که مرا این طلب نبود^۱

پس از اینکه روح شاهد معنی را در آغوش کشید و در پاسخ خطاب الست، «بلی شهنشاه» گفت سیر صعودی او در اینجا به پایان می رسد. غرض از وجود بخشیدن به روح چیزی جز شناسایی و شهود از طریق نمایش در مرآت روح نبوده است. در این مقام روح فارغ از غوغای بشریت به قبله عشق روی آورده و به کام خویش رسیده است.

پیش از آن کاند در جهان باغ و می وانگور بود

از شراب لایزال جان ما مخمور بود

ما به بغداد جهان جان انا الحق می‌زدیم
پیش از آن کین دار و گیر و نکته منصور بود^۱

اما اقبال روح‌نهایت‌کار نبوده است، چه پس از آن ادبار دیگری داشته است، چنانکه در حدیث آمده است «اقبل فاقبل و ادبر فادبر». روح در این ادبار از اصل خود باز دور می‌شود و این بار به عالم کثرت و ترکیب هبوط می‌کند و به غوغای بشریت مبتلا می‌گردد. از پرتو آن عهدی که روح در ازل بسته است فطرتاً مایل است تا بار دیگر به اصل خود رجوع کند. کیفیت این رجوع یا اقبال ثانی خود موضوعی است که در فصول آینده بدان خواهیم پرداخت.

۱. کلیات شمس، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، غزل ۷۳۱.

فصل ششم

سفر عاشق

۱. اقسام عشق.
۲. عاشق و معشوق.
۳. ملامت و بحث مراتب وجود.
۴. رابطه بحث وجود با بحث ادراك.
۵. تنزیه و تشبیه.
۶. مراتب ادراك.
۷. بلای عشق و درد عاشق.

۱. اقسام عشق

در مقدمه سوانح غزالی نکته‌ای را ذکر می‌کنند که فهم آن برای درك مطالب آن کتاب و خصوصاً عرفان عاشقانه او مهم است. وی می‌نویسد که فصول سوانح را بنا به درخواست یکی از عزیزترین دوستان خویش در معنی عشق نوشته است تا چون دست طلب این دوست به دامن وصل نرسد بدان فصول تعلل کند. امام‌جوادالدین يك شرط بزرگ باخواننده خود دارد و آن این است که عشقی که موضوع فصول این کتاب است باید نه به خالق نسبت داده شود و نه به مخلوق. عین عبارت وی چنین است: «چند فصل اثبات کردم... در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق به

شرط آنکه درو هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق.^۱ سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که منظور غزالی از عشقی که در او نه به خالق حواله است و نه به مخلوق چیست؟

در عبارت فوق مجدالدین به سه نوع عشق اشاره می‌کند، زیرا سخن او خود حاکی است از اینکه عشق می‌تواند هم به خالق نسبت داده شود و هم به مخلوق ولیکن او می‌خواهد از عشقی سخن گوید که هیچیک از این دو نیست. دو قسم اول یعنی عشق خلق به حق یا عشق بنده با خدا و عشق حق به خلق یا عشق خدا با بنده را غزالی با استناد به کلمات قرآنی «یحبهم و یحبونه» بیان می‌کند. عشق حق به خلق را داغی می‌داند که در روز میثاق بر جانها نهاده‌اند. با این داغ که از آن به میثاق و عهد است و بار امانت نیز تعبیر کرده‌اند روح با عشق موافق دوستی بسته است. هرگاه پرده‌ها یا حجابها شفاف آیند نور این عشق از درون جان به بیرون می‌تابد. تابش این عشق از درون به بیرون عشق بنده است با خدا.^۲ در جای دیگر غزالی عشق خدا را همچون تخمی دانسته که از نقطه‌های یاء «یحبهم» در زمین «یحبونه» افکنده‌اند و ثمره این تخم را عشق بنده با خدا دانسته است. بدیهی است که حقیقت و سرشت تخم و

۱. سوانح، مقدمه.

۲. رجوع شود به سوانح، فصل ۳۳. غزالی در این فصل از عشق دیگری یاد می‌کند که «از بیرون در درون رود» و این عشق را عشق خلق می‌نامد و منظور او عشق خلق با خلق یا عشق مجازی است، چنانکه می‌گوید: «اما پیداست که [تابش این نور از بیرون به درون] تا کجا تواند رفت. نهایت او تا شفاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد «قد شفها حبا» و شفاف پرده بیرونی دل است.» (رجوع کنید به بحث شاهدبازی در فصل ۲).

ثمره یکی است، چنانکه می‌نویسد:

اصل عشق از قدم قدم رود. از نقطه یا «یحبه» تخمی در زمین
 «یحبونه» افگندند، لابل در «هم» افگندند تا «یحبونه» برآمد.
 چون عبهر عشق برآمد، تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ
 تخم. (ف ۵۸).

در مورد عشقی که نه عشق خداست با بنده و نه عشق بنده با
 خدا غزالی توضیحی نمی‌دهد. در اینجا می‌توان از گفتار مرید بی‌واسطه
 احمد غزالی عین القضاات همدانی مدد خواست. عین القضاات در تمهیدات
 مانند مرشد خود به سه نوع عشق قائل شده می‌نویسد:

عشقها سه گونه آمد... عشقی صغیر است و عشقی کبیر و عشقی
 میانه. عشق صغیر عشق ماست با خدای تعالی و عشق کبیر عشق
 خداست با بندگان خود. عشق میانه، دریغ نمی‌یاریم گفتن که
 بس مختصر فهم آمده‌ایم.^۱

۱. تمهیدات، صص ۱۰۱ - ۱۰۲. صدرالدین محمد شیرازی نیز در
 اسفاد (سفر سوم، موقف هشتم، فصول ۲۰ - ۲۱) به سه گونه عشق اکبر و اوسط
 و اصغر قائل شده است، نهایت آنکه فقط تعریفی که از عشق اکبر می‌کند با تعریف
 عین القضاات از همین عشق مطابقت دارد. عشق اوسط از نظر ملا صدرا عشق علمایی
 است که ناظر حقایق موجودات اند و دائماً به خلق آسمانها و زمین فکر می‌کنند.
 و عشق اصغر نیز عشق انسان است با انسان. (اسفاد ادبیه، ج ۷، صص ۱۸۴ و
 ۱۸۵).

عشق میانه را که عین القضاات از بیان آن در اینجا خودداری می-
کند همان است که غزالی ورای عشق خالق و عشق مخلوق دانسته است
و این عشق همانا عشق حق است با خود چرا که روح در روز میثاق روح
اضافی است، روحی است که حق در شأن آن فرموده است «روحی» و در
جای دیگر «روحنا»^۱. روح اضافی که در روز میثاق هم معشوق آمده است
و هم عاشق هنوز به عالم ترکیب یا عالم خلق نزول نکرده است. در آن
روز خطاب حق با خود بود و با خود عشق ورزید و خود هم عاشق بود و
هم معشوق. عین القضاات که مانند بسیاری از عرفا حقیقت محمدی را با
روح اضافی یکی دانسته در حق این عشق می نویسد: «خدا جز عاشق
خود نیست. پس... محبت مصطفی هم محبت خدای عز و علا بود مر خود
را»^۲. و در جای دیگر می گوید:

تو پنداری که محبت خدا با مصطفی از برای مصطفی است؟
این محبت با او از بهر خود است. از آن بزرگ نشنیده ای که
گفت: خدا را چندان از عشق خود افتاده است که پروای هیچ
کس ندارد و به هیچ کس او را التفات نیست و خلق پنداشته اند
که او عاشق ایشان است. اگر خواهی از شیخ شبلی بشنو که
وقتی در مناجات گفت: بار خدایا کرا بودی؟ گفت: هیچ کس
را. گفت: کرابی؟ گفت هیچ کس را. گفت کرا خواهی؟ گفت:

۱. انبیاء، آیه ۲۱.

۲. تمهیدات، ص ۲۲۰.

هیچ کس را.^۱

توجیه آنچه عین القضاة درباره عشق خدا باخود بیان کرده است در دینی که اصل اصول آن توحید است بسیار سهل است. از لحاظ فلسفی براساس این اصل در دار وجود يك حقیقت بیش نیست و کثرت در نهایت امر اعتباری است. به عبارت دیگر، کثرت موجودات زائیده ذهن است، پندار است، والا در حقیقت کثرتی نیست. «كان الله ولم يكن معه شيء»، و «الان كما كان». به همین دلیل است که تصوف را می توان راه معرفت دانست زیرا سعی صوفی این است که این پندار را از بین ببرد. چون این پندار نباشد، جز یگانگی او چیزی نیست. مجدالدین نیز با توجه به اصل توحید است که منظور خود را از یگانگی حقیقت عشق و یا از عشقی که در او نه به خالق حواله است و نه به مخلوق بیان می کند. وقتی می نویسد: «هم او عاشق وهم او معشوق وهم او عشق» (ف ۴) از حقیقت توحید سخن می گوید و از عشق او باخود. و در جای دیگر^۲ با نقل حدیث «ان الله جميل، يحب الجمال» به همین معنی اشاره می کند. خدا جمیل است یعنی در صورت معشوقی هویدا شده و خود دوستدار آن جمال آمده است، یعنی او خود هم محب است و هم محبوب. همین معنی را برادر احمد، امام محمد غزالی، در احیاء العلوم بدین شرح بیان کرده است.

... بدرستی که هر کمال و جمال و بهاء و جلال ممکن در حق

۱. تمهیدات، ص ۲۱۷.

۲. سوانح، فصل ۵۱.

الهیّت ازلا^۱ و ابدأ حاضر و حاصل و واجب الحصول است، و تجدد آن و زوالش ممکن نیست، و او را به غیر خود از این حیث که غیر اوست نظری نیست، بلکه نظر او فقط به ذات خود و افعال خود است. و هیچ چیز در دار وجود جز ذات و افعال او نیست. و به همین دلیل وقتی آیه «یحبهم و یحبونه» را برای شیخ ابوسعید ابوالخیر خواندند، درباره یحبهم گفت که هر آینه خداوند چیزی جز خود را دوست نمی دارد؛ و این بدین معنی است که هر چه هست اوست و چیزی در دار وجود جز او نیست.^۱

باتوجه بدانچه گفته شد، وصیت خواجه احمد به خواننده اش بدین معنی است که او می خواهد تا پای از دایره توحید بیرون نهد و عشق را چیزی جز عشق خدا با خود نداند. اما علی رغم این سفارش چه بسا که خوانندگان سوانح فراموش کنند که نویسنده از ایشان چه خواسته است. علت این فراموشی هم تماماً از ناحیه خوانندگان نیست. در آهنگ عبارات سوانح طنین عشق مخلوق به گوش می رسد نه عشق خدا با خود. در بادی نظیرای کسی که به توصیه خواجه توجه ندارد موضوع فصول سوانح غالباً عشق خلق است و فقط در مواردی معدود به عشق حق اشاره شده است. با همه این احوال در بطن این عبارات اشاراتی نهفته است که به قول نویسنده فقط اهل ذوق آنرا درک می کنند و مقصود نهایی از این اشارات نیز جز عشق خدا با خود نیست. با وجود این، حتی از فحوای کلام خواجه

۱. احياء علوم الدين، ج ۴، کتاب المحبه والشوق والانس والرضا، بیان محبه الله للمعبود و معناها (ص ۳۲۶).

می‌توان به نظر او در باب مراتب صعود روح انسان از عالم خلق به حق پی برد و ما در اینجا سعی می‌کنیم کیفیت این سفر را از جهات مختلف بررسی کنیم و مراتب وجود و شناسایی را در مابعدالطبیعه عرفانی غزالی تا حدی روشن سازیم.

۲. عاشق و معشوق

در فصل قبل گفته شد که روح پس از میثاق به عالم بشریت یا عالم ترکیب هبوط کرده و چون پیکر معشوق را یک بار در مرآت وجود خود دیده و عاشق شده است حال به مدد عشق می‌تواند راه بازگشت را طی کند و بار دیگر به وصال معشوق رسد. از اینجا است که سفر روح به مبدأ را می‌توان سفر عاشق به سوی معشوق دانست و برای اینکه کیفیت این سفر را شرح دهیم لازم است مقدمتاً منظور احمد غزالی را از عاشقی و معشوقی بدانیم.

معمولاً وقتی در تصوف سخن از معشوق به میان می‌آید کسی جز خدا منظور نیست. این تعبیر اگرچه صحیح است، در مذهب غزالی کاملاً دقیق نیست. هنگامی که مراد از عشق، عشق خلق به حق یا عشق بنده با خدا باشد، هر آینه عاشق بنده است و معشوق خدا. اما پیش از این گفتیم که عشق تنها یک نوع نیست. خدا هم می‌تواند عاشق باشد و در آن صورت خلق یا روح است که معشوق می‌شود. این دو نوع عشق در «یحبههم و یحبونه» صریحاً بیان شده است. «یحبههم» به یک تعبیر حکایت از محبی

خدا و محبوبی روح دارد و «یحبونه» حکایت از محبوبی خدا و محبی روح. پس چون محبی و محبوبی یا عاشقی و معشوقی منحصرأ اختصاص به خدا و بنده یا حق و خلق ندارد، می توان این دو را مطلق از این نسبتها دانست و آنها را به منزله دو مرتبه از مراتب عشق یا دومقام از مقامات سیر روح یا دو صورت متمایز تلقی کرد.

تحقق دو مرتبه عاشقی و معشوقی مستلزم به وجود آمدن روح است، چنانکه مجدالدین در عبارتی که قبلاً نیز نقل شد می گوید: «چون (عشق) خانه (روح را) خالی یابد و آینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح». (ف ۲). منظور از این صورت، صورت معشوقی است و مراد از آینه روحی است که عاشق گردیده است. این مراتب هر دو از عشق صادر شده است، نهایت آنکه لازمه صدور، پیدایش روح است. در مورد پیدایش یا صدور این دو مرتبه یا دو صورت مجدالدین لفظ اشتقاق را به کار می برد و می نویسد: «اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است» (ف ۴). استعمال لفظ «اشتقاق» در اینجا شیوه غزالی را در پرهیز از استعمال الفاظ رایج فلسفی بخوبی نشان می دهد. وی برای بیان يك مطلب دقیق مابعدالطبیعه لفظی استعمال می کند که علماء لغت به کار می برند. این عبارت را فخرالدین عراقی نیز در لمعات (لمعه اول) تکرار کرده است و جامی در اشعة اللمعات اشتقاق را به انتشاء تعبیر کرده در شرح این عبارت می نویسد:

از انتشاء عاشق و معشوق از حقیقت مطلقه عشق که هریک همان حقیقت مطلقه است مأخوذ با خصوصیتی به اشتقاق تعبیر کرده

است تا اشارت باشد به آن مشابَهتی که میان مصدر که مبدأ اشتقاق مشتقات است و میان حقیقت مطلقه که مبدأ انتشاء همه تعینات است واقع است.^۱

در عبارات فوق جامی علت استعمال لفظ اشتقاق را مشابَهت مشتقات با مصدر یا مبدأ اشتقاق ذکر کرده و این بیان با مطالبی که عراقی دربارهٔ عاشق و معشوق می‌گوید موافق است. عراقی از عاشقی و معشوقی به ظهور و بطون عشق مطلق یا وجود تعبیر می‌کند، چنانکه در لمعهٔ اول خطاب به عشق می‌گوید: «ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنی». اما غزالی چنین تعبیری از عاشق و معشوق نمی‌کند. در سوانح فقط اشتقاق عاشق از معشوق حقیقی تلقی شده است. «اشتقاق معشوق از عشق مجاز و تهمت است» (ف ۶۱). درخصوص پیدایش عاشق می‌توان گفت که پس از به وجود آمدن روح و آمیزش او با عشق، عاشق پیدا می‌شود. چون عاشق روحی است که عشق در آن جای گرفته است، یا به عبارت دیگر محل ولایت عشق و مرکب او آمده است، پس اشتقاق او از عشق مطلق حقیقی است. اما در معشوق عشق نیست. اگر در معشوق نیز عشق بود، دیگر معشوق نمی‌بود بلکه او نیز عاشق می‌بود.

حال که دانستیم فقط «اسم عاشق در عشق حقیقت است» (ف ۶۱) یعنی فقط عاشق از عشق نصیب یافته است، و «اسم معشوق در عشق عاریت» است، این سؤال پیش می‌آید که چگونه معشوق در آینهٔ عشق عاشق جلوه می‌کند؟ در پاسخ بدین سؤال غزالی خواهد گفت که پیدایش

معشوق نتیجه ظهور کمالات حقیقت مطلقه یا عشق مطلق است که جمعیت آن کمالات را حسن یا نیکویی می نامند و از این جهت می نویسد: «معشوق خزانه عشق است و جمال ذخیره اوست» (ف ۷۱) و مراد او از عشق در اینجا عشق مطلق است. همچنانکه عشق علت وجود عاشق است حسن نیز موجب پیدایش معشوق گشته است.^۱ تقابل این دو در رباعی ذیل به خوبی بیان شده است.

چون آب و گل مرا مصور کردند

جانم عرض و عشق تو جوهر کردند

تقدیر و قضا قلم چو تر می کردند

حسن تو و عشق من برابر کردند^۲

نکته ای را که نباید فراموش کرد این است که عاشق و معشوق به لحاظ دو تعین از یک حقیقت که همان حقیقت مطلقه یا مبدأ اشتقاق ایشان است به این اسماء خوانده شده اند. به لحاظ تعین حسن و جمال مطلق محبوب یا معشوق نامیده شده است و به لحاظ تعین ادراک و رؤیت حسن و جمال محب یا عاشق. در مرتبه ذات و پیش از اینکه این تعینات پیدا شود، کمالات عشق یا حسن مطلق در کنز ذات پنهان بوده است. برای اینکه این کمالات شناخته شوند باید تجلی کنند. این تجلی را که غزالی «کرشمه حسن» می خواند مجلایی باید، و این مجلا نیز جز آینه عشق عاشق نیست. این مطلب را بسیاری از عرفا با استناد به حدیث معروف «کنت

۱. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع کنید به «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی»، نوشته نصرالله پورجوادی، جاویدان خرد، سال ۲، ش ۱.
 ۲. این رباعی در چاپ ریتر نیست ولیکن در چاپهای دیگر سوانح در فصل ۳ ذکر شده است.

کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعر فخلق الخلق لکی اعر ف» توجیه کرده‌اند. احمد غزالی گرچه این حدیث را نقل نمی‌کند، دریک مورد بدان اشاره کرده می‌گوید: «معشوق خزانه عشق است و جمال او ذخیره اوست» (ف ۷۱). در جای دیگر در خصوص پنهان بودن ذخیره این خزانه و تجلی حسن، و نیاز آن به مجلاکه آینه عشق عاشق است می‌نویسد:

دیده حسن از جمال خود بردوخته است که کمال حسن خود را در نتوان یافت الا در آینه عشق عاشق. لاجرم ازین روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از حسن خود در آینه عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد (ف ۱۳).

غزالی نمایش حسن را در مرآت عشق عاشق گاه پیکر معشوق یا «خیال» او می‌نامد که با عشق نسبت صفت و ذات را پیدا می‌کند، چنانکه از زبان عاشق می‌گوید (ف ۲):

خیال ترك من هر شب صفات ذات من گردد

این حالت حکایت از وصال عاشق و معشوق یا یگانگی آنها دارد. آنچه موجب اتحاد است روح است و آنچه موجب تمییز صفت از ذات یا معشوق از عاشق می‌گردد حسن و عشق است که یکی در معشوق است و دیگری در عاشق. از اینجا است که غزالی گفته حسین منصور حلاج «انا من اهو و من اهو انا» را که درعین تمییز دادن عاشق از معشوق ایشان را یکی می‌داند می‌پذیرد اما همینکه در بیت دوم می‌گوید: «نحن روحان حللنا بدنا»، به شاعر اعتراض می‌کند؛ زیرا حلاج در این مصراع

از دو روح سخن به میان آورده و لذا «قدم از یکی در دویی نهاده است» (ف ۲). نظر غزالی در بیت ذیل که به مولانا جلال الدین منسوب است بخوبی بیان شده است:

من کیم لیلی و لیلی کیست من ماچو یک روحیم اندر دوبدن^۱
وجود حسن در معشوق و عشق در عاشق موجب می شود که معشوق
و عاشق دارای دو گونه صفات باشند. معشوق کمالاتی دارد، و همیشه خود
را دارد و از عاشق مستغنی است. اما عاشق، بعکس، دارای عشق و طلب
است و همیشه به معشوق محتاج است و لذا افتقار همیشه صفت اوست. نه
تنها استغنا و افتقار است که صفات این دو را تشکیل می دهد، بلکه هریک
از آنها را صفات متعدد است. بطور کلی «هرچه عز و جباری و استغنا و
کبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هرچه مذلت و ضعف و
خواری و افتقار و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد» (ف ۴۲).

این تبیین جنبه «وجودی» داشت. ضدیت صفات عاشق و معشوق
را مجدالدین از طریق بحث درباره «شهود یا معرفت» نیز بیان می کند.
بحکم «یحبهم» معشوق نیز عاشق است. «یحبهم و یحبونه» بدین معنی
است که عشق در طرفین است. چون عاشقی، اعم از عاشقی عاشق یا عاشقی
معشوق، در اصل با دیدار آغاز شده است^۲، عاشق و معشوق خود را در
آینه یکدیگر که در محاذات هم قرار گرفته است مشاهده کرده اند. «اما
عشق عاشق حقیقت است» (ف ۲۱)، چنانکه پیش از این نیز گفتیم که
اشتقاق اسم عاشق از عشق حقیقی است، و «عشق معشوق عکس تابش

۱. مثنوی، بتصحیح محمدرضائی، تهران: ۱۳۱۵-۱۳۱۹، ص ۳۱۲.

۲. رجوع کنید به صفحه ۱۲۳.

عشقِ عاشق [است] در آینه‌ او» (ف ۲۱). تابشِ عشقِ عاشق در آینه‌ معشوق و انعکاس آن موجب می‌شود که صفات عاشق و معشوق ضد یکدیگر باشد، چنانکه خواجه خود می‌نویسد: «از آن راه که در مشاهده قران بوده است، عشقِ عاشق ناگزیرانی اقتضا کند و ذلت و احتمال و خواری و تسلیم در همه کارها، و عشقِ معشوق جباری و کبریا و تعزز» (ف ۲۱).

ضدیت صفات عاشق و معشوق با یکدیگر موجب می‌شود که ظهور صفات معشوق موقوف به ظهور صفات عاشق باشد، یعنی افتقار و نیاز و مذلت و خواری باید در عاشق ظاهر شود تا استغنا و بی‌نیازی و عز و کبریا در معشوق بظهور آید. اما ضدان هرگز با هم جمع نمی‌شوند. محال است که معشوق با عاشق آشنا گردد و صفات هردو با هم جمع آید. «جباری معشوق با ذلت عاشق کی فراهم آید؟ نازمطلوب با نیاز طالب کی با هم افتد؟ او چاره‌ این و این بیچاره‌ او» (ف ۳۶). فراهم آمدن این دو فقط یک راه دارد و آن اینست که عاشق خود را فدای معشوق سازد و در او فنا شود تا از عاشق و صفات عاشق اثری نماند و آنچه می‌ماند معشوق باشد و صفات او. این معنی را غزالی به شیوه‌ای شاعرانه بصورت خطاب معشوق با عاشق چنین بیان می‌کند:

معشوق با عاشق گفت: بیاتو من گرد، که اگر من تو گردم
آنگاه معشوق در باید و در عاشق بیفزاید و نیاز و در بایست
زیادت شود و چون تو من گردی، در معشوق افزاید. همه معشوق
بود، عاشق نی. همه ناز بود، نیاز نی. همه یافت بود، در بایست
نی. همه توانگری بود و درویشی نی. همه چاره بود و بیچارگی

نی (ف ۱۴).

اگرچه عاشق باید از خودی خود فنا شود و به قول مجدالدین معشوق گردد، رسیدن به مرتبه معشوقی هنوز پایان راه نیست. نهایت سفر روح اتحاد است که از نظر غزالی آنگاه دست می‌دهد که حتی صورت معشوقی نیز محو شود و همه به اصل خود باز گردد و آنچه می‌ماند همان گنج پنهان باشد و بس. به همین نکته است که در ادبیات ذیل (ف ۴) اشاره کرده می‌گوید:

ای ماه برآمدی و تابان گشتی	گردِ فلک خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی	ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی

گردش این ماه برگردِ فلک خویش و برابر گشتن آن با جان و سرانجام پنهان شدن آنرا خواجه از دیدگاههای مختلف در سوانح مورد نظر قرار می‌دهد و در ضمن بیان آن به نکاتی دقیق در عرفان نظری و روانشناسی عرفانی اشاره می‌کند. یکی از این دیدگاهها ملامت است.

۳. ملامت و بحث مراتب وجود

ملامت نخستین مفهومی است که با استفاده از آن غزالی سفر معنوی روح انسان را شرح می‌دهد. در تعریف این مفهوم اجمالاً می‌توان گفت که وسیله ایست برای قطع علایق و دلبستگیهای عاشق به هر چه غیر از عشق است. عاشق به سه چیز ممکن است دلبستگی داشته باشد: به خلق و

به خود و به معشوق. نسبت به اصل عشق هر سه اینها غیر محسوب می‌شوند. غیریت خلق بدیهی است و عاشق و معشوق نیز، چنانکه قبلاً گفته، از نظر غزالی از عشق مشتق شده‌اند و لذا غیر اصل عشق‌اند. برای رسیدن به توحید این علایق باید قطع شود و نظر عاشق از خلق و خود و معشوق بریده گردد. آلت برنده در اینجا ملامت است که بازاء هر يك از این رشته‌های پیوند وجهی خاص دارد.

ملامت سه روی دارد: يك روی در خلق و يك روی در عاشق و يك روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد. و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا بخود و اننگرد. و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردهد و از بیرون هیچ چیزش در نباید جست (ف ۴).

عبارات فوق آغاز یکی از طویل‌ترین فصول سوانح است. نویسنده می‌توانست به همین کلمات اکتفا کند و فصل را از این بیشتر به درازا نکشد، چه بسیاری از فصول کتاب کم و بیش در همین حد است. اما چون با این فصل مبحث جدیدی را آغاز کرده است و می‌خواهد درباره سفر روح و مراحل آن داد سخن دهد، به شرح این عبارات می‌پردازد و در ضمن به نکات دقیقی درباره منازل راه و حالات عاشق اشاره می‌کند و حقایقی را درباره مراتب وجود و شناسایی روشن می‌سازد. از آنجا که درك این مراتب برای پی‌بردن به کیفیت سفر روح لازم است، در اینجا نظر غزالی را به تفصیل

بیشتر بیان می‌کنیم.

غزالی به سه مرتبه وجودی قائل است. مرتبه اسفل آن است که عاشق در میان خلق است یا به عبارت دقیقتر روح او با خلق پیوند دارد. البته وی بحکم عاشقی با خلایق که در غفلت بسر می‌برند فرق دارد، اما در عین حال هنوز بر خلق نظر دارد. مرغی است که از زمین خلق جدا شده و بر فراز آن به پرواز درآمده، لکن هنوز به زمین می‌نگرد. در این حالت عاشق در پی سلامت است و طالب نیکنامی است. آنچه نظر عاشق را از خلق برمی‌گرداند و این پیوند را منقطع می‌سازد ملامت است، از وجهی که صمصام غیرت معشوق است. پس «ملامت خلق برای آن بود تا اگر يك سر موی از درون او بیرون می‌نگرد یا از بیرون متنفسی دارد یا متعلقی، منقطع شود» (ف ۴).

ملامت با این تعریف نزد صوفیه اصطلاحی رایج بوده است و حتی طایفه‌ای از ایشان به این نام شهرت داشته و به ملامتیه معروف بوده‌اند.^۱ در کتابهای صوفیه نیز درباره ملامت و ملامتیان سخن بسیار گفته شده است.

۱. سرآمد این عده ابی‌صالح حمدون بن احمد بن عماره القصار (متوفی ۵۲۷۱ هـ) است که پیروان او را قساریه نامیده‌اند. درباره این شخص هجویری می‌نویسد: «وی از علماء بزرگ بوده است و سادات این طریقت. و طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است و اندر فنون معاملات او را کلام عالی است. وی گفتی باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشد که خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملا با خلق که حجاب اعظم از حق شغل دل تست با خلق» (کشف المحجوب، ص ۲۲۸). در جای دیگر (ص ۷۴) از قول او نقل می‌کند که گفت: «الملا می ترک السلامه، ملامت دست پداشتن سلامت بود.... آنچه روی همه خلق عالم بدان بود، و آن سلامت است، مراهل ملامت را پشت بدان بود...»

از جمله هجویری^۱ در کشف‌المحجوب بابی به «بیان‌الملامه» اختصاص داده و دربارهٔ ملامت و ملامتیان به تفصیل سخن رانده است. لب کلام هجویری را برای مقایسه با گفته غزالی نقل می‌کنیم. آنچه را غزالی غیرت معشوق می‌خواند هجویری در اینجا غیرت حق گفته می‌نویسد:

خدای عزوجل صفت مؤمنان یاد کرد و گفت: ایشان از ملامت ملامت‌کنندگان نترسند - کقوله تعالی: «ولا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء والله واسع علیم.» (۵۴/۵). وسنت بار خدای عالم جل جلاله همچنین رفته است که هر که حدیث وی کند، عالم را بجمله ملامت‌کنندهٔ وی گرداند و سروی را از مشغول‌گشتن بملامت ایشان نگاه دارد. داین غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظهٔ غیرنگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد، و از رؤیت ایشان مرایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبینند و بخود معجب نشوند و به آفت عجب و تکبر انسدر نیفتند. پس خلق را برایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند.^۲

در حالیکه درسرخنان هجویری رعایت شرع و حفظ ظاهر شده و حتی با استناد به آیهٔ قرآن نویسنده سعی کرده تا ملامت را در نظر عامهٔ مسلمین

۱. همچنین رجوع کنید به عوارف‌المعارف، عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی،

الباب الثامن؛ و مصباح‌الهدایه، ص ۱۱۵.

۲. کشف‌المحجوب، ص ۶۹.

شرعی جلوه دهد، در گفتار خواجه احمد غزالی عربده قلندری و نعره مستانه به گوش می‌رسد، چنانکه در این رباعی می‌گوید (ف ۴):

این کوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامران باز نسنده پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا برگذرد عیاروار و چالاک
و باز لاابالیگری عاشق و بی‌باکی او را نسبت به هر چه غیر از معشوق
است و بی‌اعتنائی او را به سرزنش خلق چنین بیان می‌کند (ف ۴):

بل تا بدرند پوستینم همه پاک از بهر توای یارِ عیارِ چالاک
در عشق یگانه باش و از خلق چه پاک معشوق ترا و بر سر عالم خاک
پس از اینکه عاشق از کوی نیکنامی رانده شد و نظر از اغیار برید
و از بیرون به درون روی آورد، دچار اسارتی دیگر می‌گردد و اینبار
اسیری او بخود است یعنی به صورت عاشقی. این مرتبه را در ادبیات
فارسی «گبری» می‌خوانند.^۱ عاشق در این مرتبه در بند دوئی است. هم
اهورامزدای معشوق را می‌پرستد و هم اهریمن خودی خود را. عاشق روی
در معشوق آورده اما قیام او هنوز بخود است نه به معشوق و از این رو غزالی
او را در عشق خام می‌داند و می‌نویسد: «خود را بخودِ خود بودن خامیِ
بدایتِ عشق است» (ف ۱۸).

هر چند که این مقام خامی بدایت عشق است، نسبت به مقام کسی
که هنوز گرفتار خلق است مقامی بلند است. در این مقام عاشق را احوالی
چون قبض و بسط و اندوه شادی روی می‌نماید و به همین جهت او را

۱- غزالی خود در این رباعی که عین القضاات از او دانسته است می‌گوید:
در عشق ملامتی و رسوائی به کافر شدن و گبری و ترسائی به
پیش همه کس عاقل و رعنائی به و اندر ره ما شیوه سودائی به
(تمهیدات، ص ۳۴۹)

ابن‌الوقت یا پسر وقت می‌خوانند. منظور از وقت در اینجا حالی است که از غیب به عاشق روی می‌نماید و او را منقاد و اسیر خود می‌گرداند. فراق و وصال، رد و قبول، قبض و بسط، و اندوه شادی که موجب گرمی بازار اشعار صوفیه است همه احکام وقت است که چون بر عاشق در آیند او را محکوم حکم خود سازند. عاشقی که امید وصال در سر دارد، و از فراق می‌نالند و از بسط خرسند است، از قبض شاکی و از اندوه نالان است و از شادی در رقص است اسیر وقت است، و این اسارت نتیجه قیام او بخود است. عاشق باید از این اسارت نیز خلاصی یابد، و این ممکن نیست مگر از راه نیست‌شدن از خود و هست‌شدن به معشوق. پس عاشق باید پیوند خود را با خودی خود قطع کند و این کار نیز بوسیله صمصام غیرت وقت که روی دوم ملامت است انجام می‌پذیرد.

در مورد این صمصام مجدالدین توضیحی نمی‌دهد، اما در جای دیگر^۱ تصریح می‌کند که آنچه عاشق را از خودش می‌ستاند بلا و جفایی است که معشوق با وی می‌کند. بلا و جفا منجنیق معشوق است که با آن قلعه خودی عاشق را می‌گشاید. چون این قلعه گشوده شد و عاشق خود را تسلیم کرد و ولایت به معشوق سپرد و قیامش به معشوق شد، آنگاه از اسارت وقت بیرون می‌آید. در اینجا عاشق معشوق است، چنانکه «مجنون را گفتند که لیلی آمد. گفت من خود لیلی‌ام و سربه‌گریبان فرو برد.»^۲ همین معنی را خود غزالی نیز، چنانکه فریدالدین عطار می‌نویسد،^۳ در

۱. رجوع کنید به سوانح، فصل ۲۰.

۲. تمهیدات، ص ۳۵.

۳. الهی نامه، بتصحیح نواد روحانی، تهران: ۱۳۵۱، ص ۲۸۰-۲۸۱.

ضمن حکایت عشق حضرت یعقوب به یوسف بیان کرده است:

به پیش پاکبازان دل افروز چنین گفت احمد غزال يك روز
 كه چون بهر جمال يوسف خوب به مصر آمد ز بیت الحزن یعقوب
 در آمد زود يوسف پیش او در گرفت آن تنگ دل را تنگ در بر
 فغان در بسته بدیعقوب آنگاه كه كو يوسف مگر افتاده در چاه
 بدو گفتند آخر می چه گویی گرفته در براو را می چه جویی
 ز کنعان بوی پیراهن شنیدی چو دیدی این دمش گویی ندیدی
 جوابی داد یعقوب پیمبر كه من يوسف شدم امروز یکسر
 زیوسف لاجرم بسویی شنیدم كه من خود آن زمان یعقوب بودم
 همه من بوده ام يوسف کدام است چو خود را یافتم اینم تمام است
 در اینجا یعقوب پس از سپری شدن دوره اقامتش در بیت الحزن و
 نیست شدن از خودی خود يوسف شده است، یا به عبارت دیگر به مقام
 معشوقی رسیده است. در این مقام او دیگر در حزن و اندوه نیست. اینك
 به مصر یعنی به بارگاه عزت معشوق آمده است. پس از اسارت به امارت
 رسیده است. بنابراین وقت در حکم اوست نه او در حکم وقت. او دیگر
 ابن الوقت نیست بلکه ابوالوقت است. خداوند وقت است. اینجاست
 كه گویند عاشق مویی شده در زلف معشوق. چنانكه گفته اند (ف ۱۹):

از بس كه كشیده ام ز زلف توستم مویی گشتم از آن دو زلفین بخم

هر چند كه با ضربت صمصام غیرت وقت پیوند عاشق با خودی
 خود منقطع شده و سینه هستی عاریت او هدف تیر بلا و جفای معشوق
 واقع شده و خود مویی گشته در زلف او، باز این مقام از توحید دور است.

نه فقط خلق و عاشق در مذهب توحید غیراند، بلکه معشوق نیز غیر است. در عشق «تفاصيل عاشق و معشوق نبود» (ف ۴). بنابراین حتی صورت معشوقی نیز باید در عین عشق محو شود.^۱ ولذا غزالی می نویسد:

پس یکبار دیگر غیرت عشق بتابد و رویش از معشوق بگرداند
 زیرا که بطمع معشوق از خود برخاسته است. داغ بر طمع
 او نهد. نه خلق و نه خود و نه معشوق. تجرید بکمال بر تفرید
 عشق تابد. توحید او را و او خود توحید را بود... هم او عاشق
 و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از
 عشق است. چون عوارض اشتقاق برخواست کار باز با
 یگانگی حقیقت خود افتاد (ف ۴).

این بود شرح مراتب وجود و منازل که روح باید از آنها عبور
 کند تا به مقصد اصلی خود برسد. اما طی این مراحل با معرفت و ادراک
 توأم است ولذا باید دید نظر غزالی درباره ادراک عاشق در ضمن سفر
 روحانی او چگونه است.

۴. رابطه بحث وجود با بحث ادراک

در هر مکتب عرفانی آنچه را که می توان بحث وجود نامید بطور کلی

۱. مقایسه کنید با گفته عین القضاة در تمهیدات (ص ۱۰۱): «بدایت عشق بکمال عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند، که عاشق را حساب با عشق است با معشوق چه حساب دارد؟»

از بحث ادراک جدا نیست، بدین معنی که روح یا نفس باید مراحل طی کند تا به اصل و حقیقت وجود خود یا باصطلاح غزالی به حقیقت و ذات عشق برسد، و طی این مراحل نیز مستلزم ادراکات متناسب است. در هر مرتبه از وجود روح باید شناسایی و ادراکی مطابق با آن داشته باشد و همچنانکه بتدریج از مرتبه ای به مرتبه دیگر ارتقاء می یابد، شناسایی او نیز باید متناسب با آن فرق کند. بنابراین در سفر معنوی ادراک و وجود باید هماهنگی داشته باشند. تصوف احمد غزالی نیز از این قاعده مستثنی نیست و نمی تواند باشد، گرچه وی این هماهنگی را دقیقاً بیان نکرده و فقط اشاره بدان نموده است.

چیزی که کار تحقیق را در خصوص نظر غزالی در باب مراتب ادراک و مطابقت آن با مراتب وجود دشوار می سازد این است که اصولاً نحوه تفکر و سبک نگارش او در سوانح تحلیلی نیست و از شیوه فلاسفه و حکما در بیان مطالب عرفانی تبعیت نمی کند، بلکه به سبک ادبای سخن می گوید و مطالب خود را از روی نظم و ترتیبی که ذهن معتاد به «فلسفه» و «منطق» انتظار دارد دنبال نمی کند. این نه بدین معنی است که غزالی از منطق عدول می کند، بلکه تبعیت نکردن از نظم «منطقی» نزد او گذشت از نظم و ترتیب منطقی و نحوه عمل عقل استدلالی است. مطالبی که او در سوانح بیان می کند زائیده عقل جزئی و تفکر منطقی نیست، بلکه حاصل تجربه باطنی اوست. وارداتی است که از عالم معنی به وی القاء شده و به همین دلیل است که وی کتاب خود را سوانح نامیده است. خاصیت این واردات درهم شکستن حصارهای ذهن و از هم گسیختن عقل و از هم کوفتن عمارت علم است. غزالی می خواهد خواننده خود را به

خراب آباد معرفت دعوت کند و کسی می تواند دعوت او را اجابت کند که اهل ذوق باشد.

چون مجدالدین، به شرحی که گذشت، از نظم و ترتیب منطقی پیروی نمی کند، در يك فصل کوتاه ممکن است به چند مطلب که متعلق به مباحث مختلف است اشاره کند و ظاهراً از شاخه ای به شاخه دیگر پرد. مثلاً؟ در فصلی که تحت عنوان ملامت است (فصل ۴) نه تنها راجع به ملامت بحث کرده بلکه، چنانکه ملاحظه کردیم، بحث مراتب وجود یا مراتب عشق را هم پیش کشیده است. و باز در همین فصل درباره علم و معرفت و یقین و گمان نیز بحث شده است. آنچه را که غزالی درباره علم و معرفت در این فصل می گوید مختصر است و فهم کامل آن بدون در نظر گرفتن مطالبی که در همین زمینه در فصول دیگر گفته است ممکن نیست. در فصل بیست و سوم مجدالدین بیش از هر فصل دیگر به مراتب ادراک اشاره می کند و در آنجا حکایتی از مجنون و عشق او به لیلی نقل می کند و با توجه به مسأله ای که بیشتر مورد توجه متکلمین بوده و بعداً صوفیه آنرا طرح کرده اند، یعنی مسأله تشبیه و تنزیه صفات باری، حالات عاشق را از حیث معرفت او به معشوق در مراحل مختلف سیر عاشقانه او ذکر می کند. به همین دلیل ما نیز بحث شناسایی را ذیل این عنوان و بر محور این فصل دنبال می کنیم.

۵. تنزیه و تشبیه

همانطور که گفته شد مسأله تشبیه و تنزیه اساساً یکی از مسائل کلامی است و در وهله اول درباره امکان رؤیت خدا در آخرت یا حتی در دنیا طرح شده و موجب گردیده است که بتدریج سؤالاتی درباره صفات الهی مطرح شود. بطور کلی می توان این مسأله را بدین صورت طرح کرد که آیا صفات الهی مانند صفات خلق است یا نه. آیا خدا نیز مانند انسان دست و پا و چشم و گوش و لب و دهان دارد یا او منزّه است از اینکّه مانند مخلوق خود باشد؟

سابقه این بحث حتی به صدر اسلام کشیده می شود. وجود بعضی آیات و احادیث مانند دعای موسی - علیه السلام - که خطاب به حضرت باریتعالی گفت: «ربی ارنی» (۱۴۳/۷) یا آیاتی که به سمیع بودن و بصیر بودن حق اشاره می کنند و یا احادیثی که درباره معراج پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - است مانند «رأیت ربی لیلة المعراج فی احسن صورة» یا «رأیت ربی لیلة المعراج علی صورة شاب امرء» یا حدیث «خلق الله آدم علی صورته» همه موجب می شود که این سؤال پیش آید که آیا خدای تعالی را صورتی است که می توان دید. آیا الله را چشمی و دستی و نفسی هست؟ اگر نیست، پس این آیات را چگونه باید تفسیر کرد و با آن احادیث چه باید کرد؟ منظور از یدالله و نفس الرحمن و وجه الله چیست؟ و اگر هم پاسخ ما مثبت است، چه شرطی و قیدی باید در تفسیر و تعبیر خود رعایت کنیم تا مرتکب بت پرستی و گناه قوم نوح نشویم؟ پاسخهای مختلف به این سؤال را می توان در میان فرقه های

گونگون متکلمین یافت. برخی از ایشان که در تشبیه راه افراط پیموده و به مشبیه مشهور شده‌اند حتی ملامسه و مصافحه را در مورد باری تعالی روا دانسته گفته‌اند مسلمانان پس از ریاضت و مجاهده می‌توانند چه در دنیا و چه در آخرت با خدا معانقه کنند. مثلاً^۱ شهرستانی در الملل والنحل می‌نویسد:

از داود خواری (یا جواربی) حکایت کنند که گفت: مرا از فرج و ریش عفو کنید درباره الله تعالی اثبات کنم و از هر چه دیگر که خواهید از نسبت جسمیت سؤال کنید. و گفته که معبود او جسم است و لحم و دم و او را جوارح و اعضاء و ید و رجل و رأس و لسان و عینان و اذنان هست.^۱

بر خلاف این عده کسانی نیز مانند معتزله بودند که با تشبیه سخت مخالفت می‌ورزیدند و عقیده داشتند که خدا به صفتی که بندگانش بدان موصوفند موصوف نمی‌شود. در این مورد نیز باز شهرستانی می‌گوید:

(معتزله) اتفاق دارند در آنکه دیدار بی‌چگونه آفریدگار را در دار قرار بچشم سردیدن بی‌هنجار تواند بود و نفی تشبیه کرده‌اند از کبریای سبحانی از هر چه در تصور گنجد، از هر-

۱. الملل والنحل. تألیف ابوالفتح محمد شهرستانی، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: ۱۳۵۰ شمسی، ص ۷۶.

جهت که تواند بود، هم از جهت و هم از روی مکان و هم از حیثیت زمان و هم از طریق صورت و هم حیثیت جسمیت و تحیز و انتقال و تغیر و تأثیر و سایر جهاتی که لحاظ تعقل تواند بود.^۱

اگرچه مشبهه صفات خلق را به حق نسبت داده اند، باز هم جایی برای تنزیه گذاشته و به نحوی جمع تشبیه و تنزیه را کرده اند، چنانکه شهرستانی پس از اینکه قول داود خواری را درباره انتساب نسبت جسمیت به خدا و اینکه او - جل جلاله - دارای گوشت و خون و جوارح و اعضاء و دست و پا و سر و زبان و چشم و گوش است از قول همین شخص می نویسد:

جسمی است نه چون دیگر اجسام و لحمی است نه چون دیگر لحوم و دمی است نه چون دیگر دماء و همچنین سایر صفات و آن حضرت به چیزی از مخلوقات نماند و چیزی مشابه او نیست.^۲

وضع صوفیه نیز نسبت به این مسأله تا حدی همین است، بدین معنی که ایشان جمع میان تشبیه و تنزیه را توصیه کرده اند. در اینجا نیز، مانند بسیاری از مباحث عرفانی، محی الدین بن عربی به منزله یکه تاز این میدان شناخته شده است، چه بحث جامع او در فصوص الحکم (فص حکمة

۱. همان کتاب، ص ۵-۳۴.

۲. همان کتاب، ص ۷۶.

سبوحیه فی کلمة نوحیه) تقریباً در تمام آثار اخلاف او تأثیر گذاشته است. خلاصه کلام ابن عربی در این خصوص این است که نه باید صرفاً مشبه بود و نه صرفاً منزّه، زیرا که هرگاه کسی خدا را تنزیه کند او را مقید کرده است و هرگاه او را تشبیه کند محدود کرده است. برای رهایی از این دو باید هم او را تشبیه کرد و هم تنزیه. همین معنی است که حافظ بیان کرده است آنجا که می گوید:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین
گفتا بکوی عشق هم این وهم آن کنند^۱

قول ابن عربی درباره مسأله تنزیه و تشبیه تاکنون به عنوان تنها جواب عرفانی به این مسأله شناخته شده است. اما یک قرن پیش از محی الدین، خواجه احمد غزالی همین مسأله را بطرزی بدیع در کمال ایجاز و در عین حال به نحوی زیبا و شاعرانه در سوانح پاسخ گفته است و بجای اینکه سخن از مقید کردن و محدود نمودن حق پیش کشد مسأله را از لحاظ ادراک عاشق بررسی کرده است. عاشق، از نظر مجدالدین، در بدایت عشق مشبه است، بدین معنی که موجوداتی غیر از معشوق را می بیند که صفتی از آنها مانند معشوق است. این مطلب را غزالی ضمن حکایت مجنون چنین بیان می کند.

تا بدایت عشق بود هر جا که مشابه آن حدیث بیند همه بدوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود. آهویی بدام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. گفت از او چیزی

به لیلی می ماند. جفا شرط نیست (ف ۲۳).

چنانکه ملاحظه می شود مجنون در این داستان مشبه است. آهوئی را دیده و از مشاهده چشم او به یاد چشم لیلی افتاده است. اما وی هنوز لیلی را ندیده است، نمی توانسته است ببیند، زیرا که هنوز در بدایت عشق است. اینجاست که فرقی میان نظر غزالی و رأی مشبهه مشاهده می شود. دسته اخیر کسانی بودند که از برای خدا صفاتی انسانی قائل بودند و می گفتند خدا نیز دارای روی و چشم و ابرو و لب و دهان و غیره است. این اعضاء و جوارح را به خدا نسبت می دادند. اما غزالی در مرتبه تشبیه سخن از مشاهده صفات خدا نمی کند. در داستان مجنون اصلاً صحبتی از چشم و ابروی لیلی به میان نیامده است. مجنون فقط آهوئی را دیده است، اما با دیدن او بیاد لیلی افتاده است. چرا؟ زیرا که چشم او مانند لیلی است. این پاسخ حکایت دارد از اینکه: اولاً لیلی نیز دارای چشم است و ثانیاً چیزی غیر از لیلی مانند او است. درباره چشم لیلی بعداً سخن خواهیم گفت. در اینجا که بحث بر سر تشبیه است باید به همانندی چشم آهو با چشم لیلی بپردازیم.

در قولی که از یکی از مشبهه نقل کردیم، دیدیم که با وجود اینکه برای خدا جسمیت و گوشت و خون و لب و دهان و چشم و گوش و غیره اثبات کرد، باز او را تنزیه کرد و گفت این صفات در او مانند صفات مخلوقات نیست و تأکید کرد که «چیزی مشابه او نیست». ۱ اما غزالی در تشبیه درست خلاف این را می گوید. چیزی مشابه او هست و ادراک

۱. این درست خلاف این قول داود خواری است که قبلاً نقل کردیم: «و چیزی مشابه او نیست.»

این شباهت است که ادراک کننده را مشبه می‌سازد. بنابراین تشبیه از نظر غزالی چیزی است غیر از آنچه مشبهه و متکلمین در نظر داشتند.

درک کامل نظر غزالی درباره تشبیه خود مستلزم شناخت نظر او درباره تنزیه است. اما پیش از اینکه وارد این مطلب شویم، لازم است یک نکته دیگر را درباره تشبیه ذکر کنیم. گفته شد که در مرحله تشبیه عاشق هنوز در بدایت عشق است و معشوق را ندیده است. پس چطور توانسته است تشبیه کند؟ عاشقی که چیزی را به یار تشبیه می‌کند باید او را در آن حال ببیند و یا قبلاً دیده باشد. پاسخ به این سؤال را غزالی در جای دیگر بیان کرده است. عاشق قبلاً معشوق را دیده است. دیدار او، چنانکه پیش ازین شرح دادیم، در روز میثاق و در ازل نصیب روح گشته است. روح صورت معشوق را آن روز در آینه خود دیده است و اینجا با مشاهده صفتی مشابه یکی از صفات او بیاد او می‌افتد.

پس از تشبیه عاشق به کمال می‌رسد و به تنزیه راه می‌یابد. تنزیه نیز از نظر غزالی چیزی است غیر از آنچه متکلمین بدان معتقد بودند. تنزیه بر حسب تعریف منزّه دانستن حق از صفات خلق است. اما در نظر غزالی که با معرفت و ادراک تنزیه کننده سر و کار دارد تنزیه عبارت است از محو شدن اغیار از نظرگاه عاشق. در داستان مجنون ملاحظه کردیم که هر چند صریحاً درباره صفات لیلی و جوارح او سخنی به میان نیامده است، اما همینقدر که مجنون در حق آهو می‌گوید «چیزی از او به لیلی می‌ماند» خود اشاره می‌کند به این که اعضاء یا عضو مشابه در لیلی هست. پس معشوق باید دارای صورت باشد. غزالی در جای دیگر حتی سخن از زلف و خال و خد و چشم و ابروی یار می‌کند و علم عاشق را به

اعضاء معشوق فراست عشق می‌خواند.^۱ برای اینکه فراست شناس بتواند به خوی شخص و حالات درونی او پی‌برد باید این اعضاء را ببیند. در فراست عشق نیز عاشق گاه چشم معشوق را می‌بیند و گاه ابروی او را و گاه عضوی دیگر را. در این مقام نظر عاشق دیگر به اغیار نیست، بلکه به چیزهایی است که به معشوق تعلق دارد. آهوی بیابان را پشت سر گذاشته و به معشوق نزدیک شده است. چون غیری نیست، تشبیهی نمی‌تواند باشد. تشبیه اثبات غیر است. چون اغیار از نظر محو شد، عاشق منزّه می‌شود. پس مجنون‌نشانه‌هایی از لیلی می‌بیند و در می‌یابد که هیچ چیز مانند او نیست. اینجا است که از تشبیه به تنزیه رفته است. هرچند که عاشق در این مقام نظر از اغیار بریده و با چیزی جز معشوق و آنچه بدو تعلق دارد کار ندارد، از نظر مجدالدین هنوز به کمال وصال نرسیده است. هنوز عاشقی هست که به معشوق نظر افکنده است، یعنی هنوز اثری از دویی بجاست. کمال وصال در اتحاد است و اتحاد هم در فنا ی عاشق می‌باشد. پس وجود عاشق در مقام تنزیه زحمت است و وصال مستلزم رفع این زحمت. این نکته را غزالی در جای دیگر (ف ۳۹) با استفاده از تمثیل شمع و پروانه بیان کرده است. پروانه هنگامی که نزدیک شعله آمد و به طواف آن پرداخت جز به اشراق آتش به چیزی نظر ندارد. در این حالت او منزّه است. اما همینکه بتدریج به آتش نزدیک شد و ناگهان خود را به سینه شعله شمع زد و کار را یکسر کرد و لحظه‌ای بعد وجودش خاکستر شد، دیگر نه مشبیه می‌ماند و نه منزّهی.

۱. رجوع کنید به سوانح، فصل ۳۸.

آنچه می ماند آتش است که در فضای بی کران و خالی خود می افروزد.^۱

۶. مراتب ادراک

در ضمن بحث دربارهٔ مسألهٔ تشبیه و تنزیه چندین بار اشاره شد که احمد غزالی این مسأله را از لحاظ شناسایی و ادراک عاشق بررسی می کند، یعنی بازاء هر مقام، خواه مقام تشبیه باشد و خواه تنزیه و یا حتی و رای هر دو، غزالی به ادراکی خاص قایل است. علاوه بر این، همانطور که قبلاً ذکر شد این مراتب ادراک با مراتب وجود یعنی مرتبه ای که عاشق در بند خلق است و مرتبه ای که قایم به خودی خود است و آنگاه که قیامش به معشوق خود است مطابقت دارد. اکنون می خواهیم این مراتب را به تفصیل شرح دهیم و نظر مجدالدین را دربارهٔ علم و ادراک باطنی روح آنچنانکه در ضمن فصول سوانح به آن اشاره شده است تحلیل کنیم. برای این منظور ما می توانیم الفاظی را که غزالی برای بیان تفاوت مراتب ادراک بکار می برد در نظر گیریم و معنی آنها را معلوم کنیم. این الفاظ عبارت است از «وهم» و «علم» و «یافت». غزالی این الفاظ را به معنی متداول آنها بکار نمی برد. نه از وهم قوه و اهمه اراده می کند و نه از علم ادراک کلیات را. از آنجا که روح عاشق است،

۱. مقایسه کنید با داستان موسی و شبان در مثنوی مولانا جلال الدین (بسم صیح نیکلسن، دفتر دوم، ص ۳۴۰ تا ۳۴۵). در ابتدای حال شبان مشبه است و موسی منزله. پس از خطاب حق موسی تشبیه و تنزیه را جمع می کند و پس از برخوردش با شبان ملاحظه می کند که او از هر دو گذشته است.

ادراك او از هر نوع که باشد مربوط است به معشوق یعنی صورتی که از عشق درآیند روح اثبات می‌شود. و لذا ادراك او از هرگونه شائبه جسمانیت مبرا است. منظور غزالی از وهم همان است که فلاسفه و حکما آنرا علم و شناسایی عقلی یا گاهی علم الیقین می‌گویند. عالم این علم نه در آتش می‌سوزد و نه آنرا به چشم می‌بینند، بلکه با دیدن دود پی به وجود آتش می‌برد. مجنون آهو را در صحرای وهم می‌بیند. او لیلی یا اعضاء او را نمی‌بیند. چندین روز است که طعام نخورده است، یعنی از روز میثاق که قوت مشاهده خورده است تا اکنون که در صحرای کون است معشوق را ندیده است و لذا گرسنه یا طالب دیدار است. با دیدن آهو یعنی تجلی حسن در مرآت صنع به یاد آن بزم الست می‌افتد و چشم آهو را مشابه چشم یار می‌داند. چون معشوق را نمی‌بیند و نظر بر غیر دارد، پس دچار وهم است.

پس از آنکه پیوند عاشق با خلق بریده شد و صورت غیر از نظرش محو گردید، نشانه‌هایی از خود معشوق را مشاهده می‌کند. مجنون صحرای وهم را پشت سر می‌گذارد و به خرگاه لیلی نزدیک می‌شود و آنگاه چیزهایی که به معشوق تعلق دارد مشاهده می‌کند و با آنها انس می‌گیرد. غزالی ادراك عاشق را در این مرتبه علم می‌خواند. علت اینکه عاشق هنوز در برابر معشوق قرار نگرفته است این است که او تاب دیدن او را ندارد. هرگاه مجنون در برابر لیلی قرار گیرد طولی نخواهد کشید که در جمال او محو می‌شود و فنا می‌گردد. با دیدن سایه لیلی مجنون بی‌هوش به خاک افتاد. با دیدن روی او جان خواهد باخت. این معنی را مجدالدین با استفاده از تمثیل شمع و پروانه نیز بیان می‌کند. پروانه

چون به حضور شمع آید از اشراق آن قوت می‌خورد و زمانی چند به دور آن طواف می‌کند. در این حالت از عین آتش فاصله دارد. خوردن قوت علم مستلزم دویی است: باید معشوقی باشد و عاشقی، شمع باشد و پروانه‌ای. هرگاه پروانه به آتش نزدیک و نزدیکتر شود و ناگهان خود را به آتش زند يك لحظه او قوت عاشق می‌شود.

پروانه که عاشق آتش آمد قوت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را می‌زبانی کند و دعوت کند و او به پر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند. اما پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید نیز او را روشی نبود. روش آتش را بود در او. و او را نیز قوتی نبود. قوت آتش را بود. و این بزرگ سری است. يك نفس او معشوق خود گردد. کمال او این است. و آن همه پرواز و طواف کردن او برای این نفس است (ف ۳۹).

مشاهده تمامی صورت لیلی توسط مجنون هم يك لحظه بیش نخواهد پایید و در آن دم نیز مجنون نمی‌تواند آنرا کاملاً ادراک کند. علت این امر این است که آنچه موجب می‌شود عاشق تمامی صورت معشوق را ببیند زیادت عشق است. اما عشق خود نوعی از مستی و سکر است و زیادت آن نیز در عین حال موجب زیادت سکر و نقصان هوشیاری عاشق می‌شود. پس ازدیاد عشق با نقصان هوشیاری نسبت مستقیم دارد و لذا عاشق نمی‌تواند تمامی روی معشوق را که در نتیجه کمال عشق

دست می‌دهد ادراک کند. این نکته را غزالی خود تصریح کرده می-
نویسد:

عشق نوعی از سگراست که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک
کمال معشوق مانع است. زیرا که عشق سگری است در آلت
ادراک و مانع است^۱ از کمال ادراک (ف ۴۷).

همین مطلب را خواجه احمد در ضمن حکایت ذیل نیز بیان کرده
است. در بغداد مردی بود که برزنی عاشق شده بود. خانه این مرد در
يك سوی شهر و خانه آن زن در سوی دیگر بود و میان ایشان رودی
بود و آن مرد هر شب خود را به آب می‌زد و پیش معشوقه می‌رفت.
چون عشق در آن مرد بکمال بود سرمای آب گزندگی به‌وی نمی‌رساند و
در ضمن همین کمال عشق موجب شده بود که خالی را که در صورت
معشوقه بود ادراک نکند. تا اینکه يك شب نزد او رفت و ملتفت آن خال
شد. «گفت که این خال او کجا آمد؟ او گفت که این خال مادر زاد
است، اما تو امشب در آب منشین. چون در نشست بمرد از سرما، زیرا
که با خود آمده بود تا خال می‌دید» (ف ۴۸).

از آنجا که عشق این مرد مجازی است ننگی بیش نیست و عاقبت
رو به نقصان می‌نهد و از همین رو علم او پس از عدم ادراک اوست. اما
در عشق حقیقی علم عاشق بر عدم ادراک یا سگرا و تقدم دارد. در حقیقت
برای اینکه عاشق یا مجنون بتواند تحمل دیدار معشوق را بکند باید

۱. تفسیر قرائت با رعایت نسخه بدلها.

ابتدا با سگ کوی او یا خاك راهش انس گیرد، چنانكه در این حكایت آمده است:

آورده‌اند كه اهل قبیلهٔ مجنون گرد آمدند و به قوم لیلی گفتند: این مرد از عشق هلاك خواهد شد. چه زیان دارد اگر یکبار دستوری باشد تا اولیلی را ببیند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست، ولیکن مجنون تاب دیدار او ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایهٔ لیلی پیدا نگشته بود كه مجنون را مجنون در بایست گفتن. برخاك در پست شد (ف ۲۵).

پست شدن مجنون برخاك در نشانهٔ مقام كردن در مرتبهٔ علم است. عاشق نمی‌تواند یکبار به حضور معشوق باریابد. علم او خودآمده شدن برای کار است.

در مورد چیزهایی كه به معشوق تعلق دارد و عاشق در مرتبهٔ تنزیه یا در مرتبهٔ عاشقی یعنی هنگام قیام خود بخود با آنها انس می‌گیرد در ضمن حكایت مجنون گفته شده است:

چون عشق به كمال رسد، كمال معشوق را داند و از اغیار او را شبهی نیابد و نتواند یافت. انسش از اغیار منقطع گردد الا از آنچه تعلق بدو دارد چون سگ کوی دوست و خاك راهش و آنچه بدین ماند (ف ۲۳).

در تمثیل‌های دیگر که غزالی بکار می‌برد این مطالب را بیشتر توضیح می‌دهد. مثلاً «همانگونه که وهم را صحرای وهم می‌خواند، ساحت علم را ساحل علم نیز می‌گوید. حقیقت عشق دری است در صدف و این صدف در قعر دریاست و عاشق زمانی به علم می‌رسد که در ساحل دریا بایستد و امواج آنرا مشاهده کند. این بحر صورت معشوق است و عین عشق در قعر آن نهفته است. به تعبیری دیگر سلطان عشق «بحجب عز خود متعززا است» (ف ۳۷) و از چشم علم پوشیده است.

عشق پوشیده است، هرگز کس ندیدستش عیان (ف ۳). بنابراین ذات و صفات او را نمی‌توان دانست. اما چون این حقیقت در صورت معشوقی ظهور کند موجی از آن پدیدار می‌شود و نکته‌ای در لوح دل ثبت می‌شود که نشان از آن حقیقت دارد. اثبات این نکته‌ها را در لوح دل غزالی عالم خیال می‌نامد. عاشق با دیده علم در لوح دل یا در عالم خیال نشانی از معشوق را مشاهده می‌کند. این نشان گاه زلف است و گاه قد، گاه خال است و گاه خند. گاه ابروست و گاه خنده است و گاه غمزه. مشاهده و مطالعه این نشانهاست که غزالی فراست عشق می‌خواند و می‌نویسد، «هریک از این نشانها در راه فراست عشق طلب روحانی یا جسمانی یا علتی بیان کند. زیرا که عشق را در هر پرده از پرده‌های درون نشانی است و این معانی نشان اوست در پرده خیال» (ف ۳۸).

اگر چه عالم خیال یا ساحت علم برتر از صحرای وهم است، باز از نظر غزالی کمال ادراک نیست. عاشق هنوز باید به مرتبه بالاتری از ادراک برود، همچنانکه از حیث وجود می‌بایست از مرتبه عاشقی به

مرتبه معشوقی برود و مویی شود در زلف او و از تشبیه و تنزیه هر دو بگذرد. از اینجاست که غزالی عاشق را در عالم خیال یا ساحل علم هنوز در بدایت عشق می‌داند، چه در علم هنوز جدایی عاشق از معشوق هست و فراق نیز بدایت کار است نه کمال آن. از این رو غزالی می‌نویسد: «تا بدایت عشق بود، در فراق قوت از خیال بود و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون مثبت شده است» (ف ۲۹). این صورت، همچنانکه گفته شد، بر لوح دل ثبت شده است. چون عشق به کمال رسد این صورت از روی لوح دل به درون می‌رود یا به قول غزالی به درون پرده سر می‌رود، و در آن صورت دیده علم نمی‌تواند آنرا ببیند. در این حالت علم نیست، زیرا علم مستلزم دویی است و در این حالت اثری از دویی نیست. عاشق خود را فدای معشوق کرده است.

این حالت یگانگی و اتحاد را مجدالدین وصال می‌خواند و می‌نویسد که «این نقطه از علم متواری است» (ف ۶۳). اما باز عشق از نوعی ادراک بی‌نصیب نیست، نهایت آنکه قوت او از خود اوست «و از بیرون کاری ندارد» (ف ۶۳). این نوع ادراک را مجدالدین یافت می‌نامد، چنانکه می‌نویسد:

چون [آن صورت خیالی] در درون رفت، ظاهر علم نقد درون سررا نتواند یافت. پس یافت هست اما از یافت خبر نیست، که همه عین کار است، و مگر «العجز عن درك الادراك ادراك» اشارت به چیزی بود از این جنس (ف ۲۹).

برای توضیح این مطلب مجدالدین از دو تمثیل استفاده می‌کند. یکبار از تمثیل در و بحر و ساحل دریا و یک بار از تمثیل شمع و پروانه. با توجه به تمثیل نخست غزالی می‌گوید چون عاشق ساحل علم را ترك گوید و خود را در دریا افکند از فرط نزدیکی نمی‌تواند آب را و امواج دریا را ببیند. در این حالت علم در دریا غرق می‌شود و یقینی که متلازم علم است با آن از میان رفته جای خود را به ظن یا گمان می‌دهد. این نکته را خواجه در کمال ایجاز چنین بیان می‌کند:

چون علم غرقه شود یقین گمان گردد. از علم و از یقین ظنی
متواری برآید تا در لباس «ظننت»^۱ بدرگاه تعزز این حدیث
گذر یابد. «اولم تؤمن؟ قال بلی ولكن لیطمئن قلبی» اشارت
بدین چنین کاری بود (ف ۴).

این گمان، چنانکه ملاحظه می‌شود، مسبوق بر یقین است و باطن
یا گمانی که عاشق پیش از رسیدن به یقین علمی داشت فرق دارد. برتری
یقین از گمان نخستین محتاج به توضیح نیست. آنچه توضیح می‌خواهد
گمانی ثانی است که در حق آن تلویحاً گفته شده است که از یقین
علمی برتر است. در اینجا غزالی نکته دقتی را درباره حالات نفسانی
یا قلبی انسان در مراحل مختلف ادراک بیان می‌کند. از نظر او با یقین
علمی عاشق هنوز می‌تواند در مقام انکار برآید، چنانکه قرآن جحد و
انکار را با یقین در این آیه جمع کرده است: «وجحدوا بها و استیقننها

۱. اشاره است به آیه ۲۰ از سورة الحاقه: انی ظننت انی ملاق حسابیه.

انفسهم»^۱ (یعنی منکر شدند بدان و نفسهایشان بدان یقین داشتند). اما باظنی که ورای علم است و پس از غرقه شدن علم پدیدمی آید نمی توان جحد کرد. ظن اخیر در حقیقت طمأنینه ایست که حضرت ابراهیم علیه السلام طالب رسیدن بدان بود. وقتی ابراهیم از پروردگار خود خواست تا به او نشان دهد چگونه مرده را زنده می گرداند، خطاب آمد «اولم تؤمن»؟ آیا ایمان نداری، یا بتفسیر غزالی، آیا در این مورد یقین نداری؟ و ابراهیم در پاسخ گفت: «بلی، ولكن لیطمئن قلبی»^۲، یعنی آن یقین علمی هست، ولیکن میخواهم به طمأنینه دل برسم. تفاوت این یقین و ظن در خبری که درباره احمد غزالی نقل کرده اند^۳ بوضوح دیده می شود:

در مجلس وعظ از او پرسیدند (چگونه بود که) علی، رضی الله تعالی عنه و کرم وجهه، فرمود: «لو كشف الغطاء ما ازددت یعیناً» (اگر پرده را برگیرند یقین من زیاده نگردد) و حال آنکه حضرت ابراهیم علیه الصلوة و السلام گفت: «ارنی کیف تحی الموتی. قال: اولم تؤمن؟ قال بلی ولكن لیطمئن قلبی» (بنمای مرا که چگونه مردگان را زنده می کنی. گفت آیا ایمان نداری؟ گفت آری ولیکن میخواهم تا دلم بیارامد).

در این جا سائل مقام حضرت ابراهیم را بالاتر از مقام علی می داند، و چیزی که برای او مسأله است این است که چطور حضرت علی، یا هر

۱. النمل، آیه ۱۴.

۲. البقره، آیه ۲۶۰.

۳. رجوع کنید به طبقات الشافعیه، ج ۶، ص ۶۱.

کس که گوینده آن سخن بوده، ادعا کرده است که یقین او با کنار رفتن پرده زیادتر نمی‌شود، ولی ابراهیم هنوز خواستار آرامش دل بود^۱. در پاسخ به این مسأله غزالی می‌گوید: «با یقین ممکن است جحد یا انکار کرد ولیکن باطمینان نمی‌توان چنین کرد» و سپس از قرآن شاهد آورده آیه‌ای را که قبلاً در توضیح این مطلب نقل کردیم ذکر می‌کند. در این پاسخ غزالی اشاره کرده است که ورای یقین چیزی هست که ارزنده‌تر از یقین است و این همان ظن است.

در عبارت اخیری که از موانع نقل شد، غزالی گفت باظنی که مسبوق بریقین است عاشق می‌تواند «به‌درگاه تعزز این حدیث گذریابد.» منظور این است که ظن واسطه‌ایست که عاشق را به مقصود می‌رساند. پس کسی که به چنین ظنی دست یافته باشد به خدای خود متصل شده است. «فالعبد متصل بالظن والظن متصل بالرب» (ف۳). بنده متصل به ظن است و ظن متصل به پروردگار. ظن یا گمان غواص دریای حقیقت است. ابراهیم نیز به این مطلب واقف بود که خواست از یقین دست بشوید و همراه این ظن به صدف رسد و گوهر مقصود را به کف آرد یا به درون صدف رود و با آن گوهر هم آغوش شود و بیارامد.

تمثیل دیگری که مجدالدین بکار می‌برد این است که «ادراک بلا- ادراک» را به ذوق پروانه درهنگام سوختن در آتش شمع مانند می‌کند. پیش

۱. این سؤال تا حدودی شبیه است به سؤالی که گویند شمس تبریزی از مولانا جلال الدین درباره برتری مقام پیغمبر (ص) از مقام بایزید بسطامی کرد و اینکه چرا حضرت فرمود «ما عرفناك...» و بایزید گفت «سبحانی». رجوع کنید به *هناقب العارفين* تألیف شمس الدین احمد الافلاکی. با تصحیحات تحسین یازیجی. جلد دوم، آنقره: ۱۹۶۱. صص ۹-۶۱۸.

از اینکه پروانه خود را به آتش زند از پرتو نور شمع قوت می‌خورد، همچنانکه عاشق در ساحل دریا قوت علم می‌خورد. اما وقتی در آتش رفت اوست که يك دم قوت آتش می‌شود. و پس از آنکه وجودش خاکستر شد آنچه می‌ماند آتش است و بس، همانگونه که وقتی عاشق در دریا غرقه شد آنچه می‌ماند دریاست و امواج آن. با خاکستر شدن وجود پروانه حتی ذوق اونیز از میان می‌رود. آتش عشق دویی عاشقی و معشوقی را می‌سوزاند و جای آن یگانگی حقیقت عشق می‌نشیند. در آن حالت است که میتوان گفت ادراك هست اما ادراك ادراك نیست، یا به عبارت دیگر «یافت هست اما از یافت خبر نیست، که همه عین کار است» (ف) (۲۹).

۷. بالای عشق و درده عاشق

شرح تعالیم عرفانی خواجه احمد در سوانح بدون یادی از روانشناسی عاشقانه او نه تنها ناقص است بلکه همچنین موجب می‌شود قسمت حیاتی تعالیم غزالی که منبع شور و حال سخنان اوست از نظر پوشیده ماند. این روانشناسی در واقع چیزی جز وصف حالات عاشق در راه نیست شدن از خود و هست شدن به معشوق نیست.

همانطور که قبلاً گفته شده مقصد نهایی سفر روح وصال و اتحاد است که جز از طریق فنا شدن وجود عاشق در معشوق ممکن نیست. اما این نیستی و فنا کار سهلی نیست. این راه راهی است پرخطر و مهیب توأم

با درد و رنج که بالرزۀ دل و هیبت جان طی می شود. بیابانی است، بقول غزالی، بی پایان و در آن دریاهایی است ژرف که عمقشان را نهایت نیست و کوههایی است بلند که بلندی شان را غایت نیست. و چون مرغ روح پای از آشیانه بدر نهد و در هوای دوست به پرواز درآید آسیای بلا بر سرش بگردانند و بسا که پایش در کنج دام فرو شود^۱. خلاصه آنکه هر کس قدم در این راه نهد خود را بدست خویشتن در مهلکه انداخته و گرفتار بلا ساخته است.

یکی از علل اساسی رنج و مصیبت عاشق در راه عشق این است که معشوق خصم او و خواهان جان او است. قبلاً گفته شد^۲ که صفات عاشق و معشوق ضد یکدیگر است. در حالی که معشوق بی نیاز از عاشق در آسمان تعزز و کبریاست، عاشق نیازمند به معشوق و در زمین مذلت و خواری است. و چون ظهور صفات معشوق موقوف به ظهور صفات عاشق است، پس عاشق هر چه فقیرتر و نیازمندتر و عاجزتر و خوارتر و بیچاره تر شود ناز و عزت و کبریایی معشوق بیشتر ظاهر می گردد. به تعبیر دیگری می توان گفت که عاشق هیزمی است که هر چه بیشتر طعمه آتش شود شعله آتش معشوق بیشتر می گردد.

بنابر آنچه گفته شد عاشق قوت معشوق است، و این درست خلاف تصویری است که ما معمولاً از نسبت يك عاشق و معشوق داریم. ما گمان می کنیم که معشوق از بهر عاشق است و این عاشق است که از او کام می جوید و سرانجام در او تصرف می کند. اما در تصوف، از جمله مکتب

۱. رجوع شود به داستان مرغان، ص ۲۷.

۲. در صفحات ۹-۱۳۸.

احمد غزالی، این فکر خطای محض است. عاشقی که معشوق را از بهر خود خواهد درحقیقت عاشقِ خود است. عاشق حقیقی کسی است که خود را برای فداکردن آماده ساخته باشد. این در اصل کاری است که عشق خود با عاشق می‌کند و او را تسلیم معشوق می‌گرداند. از اینجاست که خواجه می‌نویسد: «حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوت معشوق آید نه معشوق قوت عاشق» (ف ۳۹) و به دنبال آن می‌گوید حتی «اگر ممکن بودی که عاشق از معشوق قوت توانستی خورد مگر در حوصله دل بودی؟» (ف ۴۰). عاشق گنجایش آن را ندارد که حتی يك سر مو از معشوق را درخود مأوا دهد، درحالی‌که همه وجود عاشق همچون تارمویی می‌تواند باشد در زلف معشوق.

از بس که کشیده‌ام ز زلف تو ستم

مویی گشتم از آن دو زلفین بخم^۱

موی شدن در زلف معشوق، همانطور که در بیت بالا بیان شده است، نتیجه ستم یا جفایی است که معشوق با عاشق می‌کند. ازدیاد و شدت عشق در عاشق موقوف به جفایی است که معشوق در حق او روا می‌دارد و هرچه این جفاکاری بیشتر شود شعله آتش عشق درعاشق بیشتر می‌گردد. چون عشق به کمال رسد، معشوق یکپارچه بلا می‌شود و دمار از روزگار عاشق بیچاره بر می‌آورد. از اینجاست که غزالی می‌نویسد: «نشان کمال عشق آنست که معشوق بلای عاشق گردد» (ف ۵۹). در این حالت معشوق خصم عاشق است که کمر به هلاک او بسته و خواهان فنای اوست. می‌خواهد که عاشق نباشد و تنها او باشد. بنابراین، میان عاشق و معشوق

برخلاف تصور معمول آشنایی و یاری نیست، بلکه برعکس خصومت و بیگانگی است. در نتیجه کمال عشق این بیگانگی بیشتر می‌شود و لذا غزالی می‌نویسد: «هر زمان عاشق و معشوق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند. هرچند عشق به کمالتر بود بیگانگی بیشتر بود» (ف ۶۰).

در اینجا ما صفت عاشق خواری را به معشوق نسبت داده‌ایم، اما در حقیقت اصل و منشأ این صفت معشوق در خود عشق است. عشق خود بلایی است خانمانسوز که در وهله اول دشمن جان عاشق است. «عشق مردم خوار است. او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد» (ف ۳۵). می‌خواهد عاشق را آنچنان به هلاکت رساند که هیچ اثری از وی باقی نماند. از اینجاست که غزالی مکرراً عشق را بلا خوانده می‌گوید هر که مبتلای آن شود دچار درد و رنج می‌گردد. «عشق بحقیقت بلاست و انس و راحت دراو غریب و عاریت است» (ف ۱۶). ممکن است گاهی احساس راحت به عاشق دست دهد، اما این راحت اصلی نیست بلکه عاریتی است. این رنج است که در عشق اصل و ریشه‌ای دارد نه آسایش و انس. به عبارت دیگر رنج و درد از لوازم عاشقی است؛ همین که روح عاشق شد با درد و اندوه و بلا و رنج هم آغوش می‌شود.

دردی که عاشق در عشق متحمل می‌شود چگونه پیدا می‌شود؟ به عقیده غزالی این درد زاییده کمال عشق است، یا به عبارت دقیقتر زاییده کمال جمال معشوقی در کمال دولت عشق، چنانکه در نامه‌ای به عین-القضات می‌نویسد: «کمال جمال موجب درد است در کمال دولت عشق.»^۱ وقتی عشق در عاشق به کمال رسد، جمال معشوقی نیز برای او به کمال

می‌رسد و همین کمال جمال موجب درد می‌شود.

در اینجا باید دانست که این درد چیزی نیست که عاشق از آن گریزان باشد، بلکه طالب آن است. البته واکنش عاشق نسبت به درد و اندوه در مراحل مختلف فرق دارد. در ابتدا که هنوز در عشق خام است از دیدن جفای معشوق ناله و بانگ و خروش و زاری سر می‌دهد، اما چون در عشق پخته شد و درد او افزایش یافت از ناله او کاسته می‌گردد، چنانکه با ازدیاد آتش دود کمتر می‌شود، تا اینکه سرانجام با رنج و درد عشق خو می‌گیرد و تن به بلا می‌سپارد و می‌گوید (ف ۱۶):

بلاست عشق، منم کز بلا پرهیزم

چو عشق خفته بود من شوم برانگیزم

مرا رفیقان گویند کز بلا پرهیز

بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم

در این مرحله عاشق به استقبال بلا و درد می‌رود چون می‌داند که بلا همراه قرب است و آن درد هم زاییده کمال جمال است، جمالی که عاشق از پرتو این قرب شاهد آن گشته است. این دو نکته یعنی بلا و درد را که بی ارتباط با یکدیگر نیست باید تا اندازه‌ای بیشتر توضیح دهیم. از نظر صوفیه، به طور کلی، بلا چیزی نیست که سالک از آن پرهیز کند بلکه باید جویای آن باشد، چنانکه از قول شبلی نقل کرده‌اند که گفت: «بار خدایا، همه کس ترا از بهر لطف و راحت می‌جویند و من ترا از بهر بلا می‌جویم.»^۱ علت این امر این است که بلا چیزی است که ایمان مؤمن را با آن می‌آزمایند و در این مورد صوفیه به گفتار پیغمبر (ص)

استناد کرده اند که فرمود: «ان الله يجرب المؤمنين بالبلاء كما يجرب احدكم الذهب بالنار.» یعنی خدا مؤمنان را با بلا می آزماید همچنانکه یکی از شما زر را با بوته آتش می آزماید. بلا را در اینجا نباید با عذاب اشتباه کرد. این نکته را عین القضاة همدانی بخوبی توضیح داده است. بلا نصیب دل است، در حالیکه عذاب نصیب تن. «هرچه بر تن آید آن عذاب باشد، و هرچه بر دل آید آن بلا باشد»^۱. در حالی که عذاب بعد است، بلامتلازم با قرب است و به قول عین القضاة «نشان ولا» دارد و مخصوص اولیاست^۲. پس هر قدر بلا زیادتر شود عاشق به مقصود نزدیکتر می شود و چون این بلا نصیب دل است با افزایش آن دل بیشتر رنگ بلا به خود می گیرد، تا جایی که «مؤمن چندان بلا کشد که عین بلا شود و بلا عین او شود»^۳ در واقع دل مؤمن یا عاشق است که عین بلا می گردد، چنانکه در مصراع آخر از رباعی اخیر بیان شده است.

با توجه به مطلبی که گفته شد، معنی حکایت ذیل که ابن جوزی به منظور شماتت کردن از خواجه احمد از قول او نقل کرده است روشن می شود.

حضرت موسی علیه السلام گفت: «ربی ارنی» (پروردگارا، خود را به من بنما). در پاسخ به او گفته شد: «لن ترانی» (هرگز مرا نخواهی دید). موسی گفت: این شأن تو است که آدم را برگزیدی و روسپاهش کردی و از بهشت براندی و مرا هم به کوه طور

۱. همان کتاب، ص ۲۴۳.

۲. همان کتاب، ص ۲۴۴.

۳. همان کتاب، ص ۲۴۴.

فرا می‌خوانی و دشمنان را به خرابی من شاد کام می‌کنی. این است عمل تو با نیکان پس با دشمنان چه خواهی کرد؟^۱

در اینجا ظاهراً موسی شکایت می‌کند و این کار از نظر غزالی نشانه خامی است. ناله و زاری عاشق و شکایت او از جفای معشوق در اوائل عشق است. وقتی عاشق در عاشقی پخته شود هیچیک از اینها در او نخواهد بود. پس اگر موسی به کمال عشق رسیده بود شکایتی نمی‌کرد، چیزی در پاسخ «لن ترانی» نمی‌گفت، بلکه حتی تقاضای دیدار هم نمی‌کرد. موسی باید می‌دانست که اگر آدم را گرفتار بلا کردند برای این بود که برگزیده بود. این عمل را خدا با انبیاء و اولیاء و دوستان خود می‌کند.^۲ آنچه در حق دشمنان می‌کند فرستادن عذاب است. عاشق نیز اگر این معنی را بداند، یعنی به مقامی رسیده باشد که بتواند آنها را ادرک کند، از بلا و درد نخواهد گریخت بلکه به استقبال آن خواهد شتافت.

در مورد درد و استقبال عاشق از آن غزالی خود بیشتر داد سخن داده است. در اینجا باید این معنی را با استفاده از یکی از مفاهیم بسیار مهم در تصوف یعنی مفهوم همت شرح داد، زیرا که همت و درد و عشق با هم يك نوع رابطه مستقیم دارند. توضیح آنکه هر قدر عشق در عاشق کاملتر شود همت او بلندتر می‌شود. بلند همتی عاشق بدین معنی است که او جمال معشوق را در صورت کمال آن می‌طلبد. از اینجا است که

۱. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۱. لسان‌المیزان، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. چنانکه در این حدیث آمده است: «البلاء موکل بالانبياء ثم الاولیاء ثم الامثل فالامثل» (احیاء علوم الدین، کتاب التوبه، کیفیة توزع الدرجات، رتبه ۲).

خواجه می‌نویسد: «عشق راهمتی است که او (یعنی عاشق) معشوق متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوقی نپسندد» (ف ۶۴). رابطه همت و درد نیز چنان است که هرچه همت بلندتر شود درد سر عاشق بیشتر می‌شود و تا زمانی که معشوق او کمال جمال را به او بنماید این درد باقی است. در اینجا غزالی به قول شیخ ابوالحسن خرقانی در این خصوص اشاره می‌کند^۱ که گفت: «ای خدا، مرا از تو دردی بادید (= پدید) آمده است و از تو دردی دارم که تا خداوندی تو بر جای باشد درد من بر جای باشد.»^۲ ابلیس نیز که به لعنت و حرمان مبتلا گشت به عقیده خواجه احمد چوب بلند همتی خویش را خورد و از آن ناراضی نبود. همتی که در ممکنات باشد عالی نیست^۳. معشوقی که از آب و گل سرشته شده بود نمی‌توانست مورد پسند ابلیس واقع شود. همت بلند او خواهان کمال جمال و عزت از معشوق مطلق بود. این مطلب را غزالی با عبارات ذیل که قبلاً^۴ هم نقل شده بیان کرده است: «چون با ابلیس گفتند: وان عليك لعنتی، گفت: فبعزتك. یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس دروا نبود و در خورد نبود. اگر ترا چیزی در خورد بودی آنکه نه کمال بودی در عزت» (ف ۶۹).

در اینجا باید متذکر شد که درد و رنجی که عاشق بر اثر کمال عشق متحمل می‌شود با درد و رنج خلق الله فرق دارد. البته به يك معنى همه موجودات عالم طالب یاراند و به درد عشق مبتلا، چنانکه از قول یکی

۱. رجوع شود به مکاتبات، ص ۱۲.

۲. تمهیدات، ص ۲۳۴.

۳. رجوع شود به مکاتبات، ص ۱۳.

از بزرگان صوفیه نقل کرده اند که گفت: «اگر سینه کمترین مورچه را بشکافی، چندان حزن عشق خدا از سینه او به در آید که جهانی را پر گرداند.»^۱ اما بلای عشق، همانطور که گفته شد، چیزی است که به عده‌ای خاص عنایت شده است و درد و رنجی که در نتیجه آن متحمل می‌شوند کاملاً استثنایی است. درد خلق و رنجی که ایشان در زندگانی می‌برند از برای ناکامی است. برای اثبات و دوام وجود خود به چیزهایی احتیاج دارند و چون دست ایشان کوتاه است رنج می‌برند. اما علت مصیبت عاشق درست خلاف این است. او از وجود خویش در رنج است. چون عاشق شده است، وجود خود را زیادی می‌بیند، یا به تعبیر غزالی^۲ از وجود خود زحمت می‌بیند. مراد از زحمت در اینجا انبوهی و ازدحام است. یعنی وجود برای عاشق انبوهی و ازدحام تولید می‌کند. در این حال است که فریاد برمی‌آورد:

در عشق تو انبه است تنهایی من (ف ۲۳).

ممکن است گمان شود که همه مشکلات بر سر وجود عاشق است و اوست که باید بساط مهره قهر عشق باشد؛ اما از نظر غزالی، چنانکه قبلاً نیز گفته شد، نه فقط وجود عاشق بلکه معشوق هم غیر است و با وجود او توحید تحقق نمی‌یابد. بنابراین، عشق نه فقط در پی محو وجود عاشق است بلکه خواهان برانداختن هرگونه آثار دویی است. تا زمانی که این دویی هست، تخاصم وجود دارد، یعنی هم معشوق خصم عاشق است و هم عاشق خصم معشوق، و وجود هر دو آنها موجب زحمت. وقتی کار

۱. تمهیدات، ص ۲۴۳.

۲. در سوانح، فصول ۲۳ و ۵۵.

به آخر رسد دشمنی آنچنان غلبه می کند که عشق به هلاک عاشق و معشوق هردو قیام می کند.

ولیکن هوا چون به غایت رسد شود دوستی سربه سر دشمنی^۱
 در این مقام عشق زهری است کشنده که پس از هلاک عاشق در صدد
 محو صورت معشوقی برمی آید. به همین جهت است که در ابتدای سوانح
 در وصف عشق می گوید: «گاه زهرناب بود در کام قهر وقت تا خود
 کرا گزاید و کرا هلاک کند» (ف ۳). هلاک این دو به دست عشق بازگشت
 عشق به سوی عدم است که در اولین رباعی در فصل اول سوانح بدان اشاره
 شده است و یا به تعبیر دیگر برخاستن عوارض اشتقاقات عشق است،
 چنانکه در عبارت ذیل آمده:

هم او عاشقی وهم او معشوق وهم او عشق، که اشتقاق عاشق
 و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست کار
 باز با یگانگی حقیقت خود افتاد (ف ۴).

بدین ترتیب سفر عاشق به یگانگی حقیقت عشق یعنی نقطه توحید
 می انجامد. از این رو عاشق رامی توان مسافر راه توحید دانست. اصطلاح
 توحید را هرچند که غزالی در سوانح نیز به کار می برد، در واقع بیشتر به
 آن قسمت از تصوف او که متأثر از تعالیم «ارباب توحید» یعنی صوفیان
 بغداد است مربوط می شود. این قسمت از عقاید خود را غزالی در کتاب
 دیگر خود التمجید فی کلمة التوحید بازگو کرده است، و ما در فصل بعد سعی
 خواهیم کرد تا مسائل اصلی آن را شرح دهیم.

فصل هفتم

راه توحید

۱. مقدمه: توحید و علم.
۲. از عالم عدل به عالم فضل.
۳. از لاله به الا الله.
۴. درجات ایمان وعالمهای درون.

۱. مقدمه: توحید و علم

اگر ما به فرض می‌توانستیم از احمد غزالی بپرسیم که در نظر او شریعت و طریقت و بطور کلی هدف اصلی دین اسلام چیست و از او بخواهیم که با دو کلمه به ما پاسخ گوید، این دو کلمه چه می‌توانست باشد؟ شاید در بادی نظر یافتن این دو کلمه مشکل باشد. لکن اگر خوب دقت کنیم خواهیم دید که برعکس چندان مشکل هم نیست. در این جست و جویی گمان ابتدا باید سراغ اصول دین رفت. نخستین اصل و در حقیقت اصل همه اصول در دین اسلام توحید است. این کلمه و یا کلماتی که با آن هم ریشه و یا هم معنی باشد، مانند وحدانیت یا یگانگی، می‌تواند یکی از آن دو کلمه باشد. و اما یافتن کلمه دوم قدری دشوارتر است. برای این منظور باید خصوصیت اصلی دین اسلام را در نظر گرفت.

این خصوصیت همانا علم یا معرفت است. علم مفهومی است که بنای اسلام و فرهنگ آن بر آن بنا شده است.^۱ مراد از علم در اینجا معنی عام لفظ است، یعنی هرگونه آگاهی و ادراک، از نازلترین مرتبه که ادراک حسی است گرفته تا بالاترین مرتبه که علم الهی به ذات خودش باشد. پس پاسخ غزالی به سؤال فرضی ما «علم به توحید» یا «شناخت یگانگی» و یا چیزی به همین معنی خواهد بود.

پاسخ فوق برآستی می‌توانست از زبان هرعارف یا صوفی مسلمان دیگر بیرون آید، چه به عقیده همه صوفیان در دار وجود يك حقیقت بیش نیست و این کثرت مشهود امری است موهوم که بر اثر شناخت و معرفت مرتفع شده جای آن را توحید می‌گیرد. سفر معنوی یا روحانی انسان هم چیزی جز رفتن از کثرت موهوم به وحدت حقیقی یا از نکرت به معرفت و سرانجام «یافت» توحید نیست. اما این که پاسخ فوق را در دهان احمد غزالی گذاشتیم بدین جهت بود که خواجه احمد توجه خاصی به این مطلب کرده و در کتاب التجرید فی کلمة التوحید سعی کرده است کیفیت شناخت توحید و خصوصیات کسانی را که برای شناخت توحید جهد می‌کنند شرح دهد.

در عنوان کتاب التجرید به جای توحید «کلمة توحید» آمده و این نکته خود قابل تأمل است. کلمه چیزی است که شنیده می‌شود و شنوایی مدخل علم یا، به قول یکی از مشایخ^۲، اول علم است. منظور از کلمة

۱. این موضوعی است که فرانتزر و زنتال سعی کرده است در کتاب محققانه و سودمند خود به نام Knowledge Triumphant (لیدن: ۱۹۷۰) ثابت کند.
 ۲. سفیان بن عیینه. رجوع کنید به عوارف المعارف، ص ۲۷.

توحید صرفاً لفظ یا صوت لا اله الا الله نیست بلکه تمامی معنای آن است که غزالی آن را با «علم توحید» یکی می‌داند. همین کلمه است که به عقیده خواجه درقرآن از آن به عنوان «الكلمة الطيبة»، «الكلم الطيب»، «القول السديد»، «القول الصواب»، «كلمة التقوى»، «كلمة سوء» و «دعوة الحق» یاد شده است^۱. علاوه بر این، کلمه توحید حصن الهی است که هر کس در آن متحصن شود از عذاب خداوند ایمن می‌باشد چنانکه حضرت محمد مصطفی (ص) از زبان حق فرمود: «لا اله الا حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی». پناه گرفتن در پناهگاه استوار خداوند ذکر کلمه توحید است، اما نه فقط ذکر زبانی بلکه قلب انسان و روح و سر او و خلاصه همه وجود او باید بدان مشغول باشد. از اینجا است که اهمیت ذکر در تصوف معلوم می‌شود، چه ذکر کلمه توحید گام برداشتن در راه توحید و یا عالم شدن یا عارف شدن بدان است. پس طی طریق معنوی انسان را نیز می‌توان با تحلیل کلمه لا اله الا الله که کلمه توحید است شرح داد. این در واقع کاری است که مجدالدین در کتاب التجرید به عهده می‌گیرد. ما نیز در این فصل سعی خواهیم کرد تا نظر او را در این باب به طور کلی شرح دهیم.

در ضمن تحلیل کلمه لا اله الا الله خواجه احمد از دو مفهوم کلامی «عدل» و «فضل» استفاده می‌کند و رفتن سالك را از شرك به توحید عبور او از عالم عدل به عالم فضل می‌خواند. قبل از اینکه ما به خود کلمه توحید بپردازیم، این دو مفهوم را شرح داده به نظر غزالی درباره مسائل کلامی که در جنب همین موضوع مطرح می‌شود، از قبیل منشأ فعل انسان

۱. رجوع کنید به التجرید، فصل آخر.

و افعال خیر و شر، و غیره اشاره خواهیم کرد.

۲. از عالم عدل به عالم فضل

تقسیم اعمال انسان به دو دسته خوب و بد تقسیمی است که همواره پیش از صدور احکام اخلاقی و تعیین تکالیف دینی فرض شده است. غرض از دستورات اخلاقی و مواظب دینی و تکالیف شرعی این است که انسان يك سلسله اعمال را ترك گوید و در عوض به انجام اعمال دیگری مبادرت ورزد. اعمالی که در اخلاق و دین انسان باید از آنها پرهیز کند شر و اعمالی که باید بدانها روی آورد خیر نامیده شده است. بحثی که مقدمتاً می- خواهیم در اینجا عنوان کنیم بر سر تعیین اعمال خیر و شر و تمییز آنها از یکدیگر و بررسی دستورات و تکالیف اخلاقی و دینی و یاحتی بر سر مسأله حسن و قبح ذاتی افعال که مورد نزاع متکلمین اسلامی بوده است نیست، بلکه مسأله فاعل خیر و شر و بطور کلی جنبه روانشناسی و فلسفی این موضوع منظور است. خلاصه کلام، می خواهیم بدانیم که خواهجه احمد بطور کلی اعمال انسان را چگونه تبیین می کند.

در اینجا باید متذکر شد که بسیاری از مسائلی که مجدالدین به آنها توجه داشته مسائل مورد بحث و نزاع متکلمان پیش از او و معاصر او بوده است. از جمله همین مسأله تبیین افعال انسان است که در ضمن آن مسأله اختیار و اراده انسان و قدرت و اراده خداوند پیش کشیده می شود. این مسائل نیز از مهمترین بحثهای کلامی است که هم معتزله و هم اشاعره

هر دو درباره آن نظریاتی ایراد کرده‌اند. از آنجا که مجدالدین مانند برادرش ابوحامد متمایل به کلام اشعری است، و چون خود او برخلاف برادرش مسائل را بطور منظم و بتفصیل مطرح نمی‌کند و پاسخ نمی‌گوید، لازم است مقدمتاً عقیده ابوحامد را درباره افعال انسان به اختصار نقل کنیم. ابوحامد در خصوص افعال انسان معتقد است که همه آنها مخلوق باری تعالی است. خداوند خالق و قادر مطلق است و جز او خالق دیگری نیست. نه تنها انسان بلکه افعال او هم آفریده خداست. در اینجا ابوحامد مطابق معمول به آیات قرآنی استناد می‌کند و آیاتی نظیر «خالق کل شیء» و یا «والله خلقکم و ماتعملون» را نقل کرده سپس می‌نویسد: «همه افعال بندگان مخلوق اوست و متعلق به قدرت او.»^۱

با اینکه خداوند خالق افعال انسان است، این امر مانع مختار بودن او نیست. حجت الاسلام مانند سایر اشاعره به قدرت مطلق خداوند معتقد است اما در عین حال نمی‌خواهد و نمی‌تواند منکر مکلف بودن انسان شود. برای حل این مشکل او از نظریه متکلمان اشعری درباره کسب استفاده می‌کند.

اصطلاح کلامی کسب که با همه اهمیتی که در تاریخ علم کلام دارد تا اندازه‌ای مبهم است اجمالاً به معنی نوعی تعلق قدرت و اراده انسان به یک فعل حادث است. درباره عقیده خود به کسب ابوحامد چنین توضیح می‌دهد که تعلق قدرت به یک مقدور می‌تواند به دو طریق حاصل شود: یا بطریق اختراع و یا بطریق غیر اختراع، یعنی ممکن است با داشتن

۱. احیاء علوم الدین، کتاب قواعد العقاید، فصل ۳، رکن ۳، اصل ۲.

(ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی).

قدرت يك امر مقدور خلق شود یا نشود. در اینجا امام محمد مثالی آورده می نویسد که در ازل قدرت خداوند به عالم متعلق بود اما هنوز از این تعلق قدرت اختراعی حاصل نشده بود. بنابراین ضروری نیست که تعلق قدرت به چیزی موجب حصول آن گردد. در مورد انسان نیز قدرت او به مقدوری تعلق می گیرد بدون اینکه آن را خلق یا اختراع کند. بدین معنی انسان در مورد افعال خود کاسب است نه خالق.

نظریه کسب بصورتی که ابو حامد بدان معتقد است مورد تأیید برادرش احمد است. البته وی تنها در سوانح است که به مفهوم کسب اشاره می کند و با کمال تعجب باید گفت که وی صریحاً منکر اختیار و کسب عاشق نسبت به احوال او می شود.^۱ اما این انکار نباید موجب شود که ما احمد را مخالف نظریه کسب پنداریم، زیرا که سوانح و مطالب آن به ساحت دیگری تعلق دارد و بطور کلی نمی توان از اشارات این کتاب به نظریات کلامی خواجه پی برد. مجدالدین به عنوان يك متکلم مانند امام محمد خداوند را خالق افعال انسان می داند، در عین حال که منکر مکلف بودن او نیست. بدون اینکه خواجه در صدد برآید که این مسأله را از طریق نظریه کسب یا از راه دیگری حل کند، در کتاب الثجرید با طرحی که درباره کل جهان آفرینش و نقش انسان در آن می ریزد ارتباط انسان و افعال او را با خالق نشان می دهد. برای این منظور مجدالدین از دو مفهوم عدل و فضل الهی که هر دو از مفاهیم کلامی است استفاده می کند. از آنجا که خواجه احمد خود توضیحی درباره معنی این دو اصطلاح نمی دهد، لازم است برای آشنایی با آنها باز هم به گفتار ابو حامد

۱. سوانح، فصل ۷۳. کلمه «کسب» در فصول ۶۱ و ۶۲ نیز استعمال شده است.

رجوع کنیم.

بدنبال بحث خود درباره انتساب خلقت و اختراع همه افعال انسان به خدا، ابوحامد توضیح می دهد که نه تنها افعال مثبت انسان از قبیل خیر و اسلام و ایمان و طاعت و معرفت از جانب خداوند مقدر شده بلکه حتی افعال منفی او مانند شر و زیان و کفر و عصیان و نکرت هم بدست قدرت اوست. البته انسان مسؤول همه اعمال خویش است و در برابر افعال مثبت به ثواب می رسد و در برابر افعال منفی به عقاب، زیرا که این افعال همه اکتساباً به او منسوب است. براساس تقسیم دوگانه افعال، ابوحامد در جای دیگر به دو جنبه علوی و سفلی نفس انسان که کاسب افعال حادث است قائل می شود. جنبه علوی نفس روی به ملاء^۱ علی دارد و در کسب فضایل مانند ملایکه است، در حالی که جنبه اسفل متمایل به رذایل و افعال پست حیوانی است^۱. به عبارت دیگر، گویی نفس دارای دو دست است که با یکی افعال مثبت را کسب می کند و با دست دیگر افعال منفی را.

و اما از آنجا که اختراع همه افعال به خدا نسبت داده شده است، در مورد انتساب شر و زیان و کفر و عصیان انسان به خدا ممکن است اشکالاتی پیش آید و گفته شود که خلقت این افعال با عدل الهی منافات دارد. در پاسخ به چنین ایرادی ابوحامد خواهد گفت که خلقت این افعال از روی عدل است و اصلاً «ظلم بطریق سلب محض از او نفی شده، چنانکه مثلاً غفلت از دیوار سلب شده است... زیرا که ظلم فقط در مورد کسی

۱. رجوع کنید به: معراج السالکین. تألیف ابوحامد الفزالی. قاهره: ۱۳۸۳ هـ. ص ۵۹ به بعد.

قابل تصور است که فعل او در ملک غیر واقع شود، و چنین چیزی هم در حق خدای تعالی متصور نیست.^۱ پاسخ غزالی کاملاً اشعری است، چنانکه شهرستانی از قول ابوالحسن اشعری نقل می‌کند^۲ که افعال الهی همه بکمال عدل مقترن است، زیرا که عدل وضع چیزی است در محل خویش و ظلم تصرف است در ملک غیر، و چون غیری نیست پس هر تصرفی که خدای تعالی بکند در ملک خویش کرده و لذا عدل است. پس بقول اشعری «اگر مجموع مخلوقات را به بهشت استراحت راه دهد حیف نباشد و اگر سایر برئه (یا خلق) را به دوزخ سوزان گذرد جور نباشد.»^۳ نتیجه‌ایکه از گفتار فوق می‌توان گرفت این است که عذاب و عقاب و بطور کلی آتش و دوزخ همه عدل است. پس اگر کسی به بهشت رود و از نعیم بانصیب شود در حقیقت از فضل الهی بهره‌مند شده است. این مطلب را اشعری تصریح کرده می‌گوید: «تفضل و نعیم و لطف مجموع فضل است و عذاب و عقاب تمام عدل.»^۴

با استفاده از فضل و عدل به معنایی که اشعری آنها را بکار می‌برد، احمد غزالی سعی می‌کند افعال انسان را تبیین کند و نسبت آنها را با افعال الهی نشان دهد. برای این منظور وی مانند برادرش به نوعی دوگانگی در نفس انسان قائل می‌شود. در انسان دو گونه صفات هست: صفات مذموم و صفات محمود.^۵ صفات مذموم مانند درختی است که خار

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد. آنکارا: ۱۹۶۲. ص ۱۸۳.

۲. رجوع کنید به الملل والنحل، ص ۳۳.

۳. همان کتاب، ص ۷۴.

۴. همانجا.

۵. رجوع کنید به التجرید؛ فصل ۱۹.

کفرو تعطیل و تشبیه و تمثیل از آن می‌روید و افعال انسان همه به آن مربوط است. از سوی دیگر، صفات محمود همچون درختی است که گل‌های ایمان و توحید و تنزیه و تفرید از آن می‌روید و افعال نیکو همه از آن سر می‌زنند.

این دوگانگی نه تنها در صفات است بلکه در انسان جنبه وجودی و ذاتی دارد. مجدالدین بازاء هر دسته از این صفات به یک وجود خاص در انسان قائل می‌شود و لذا انسان را بسالقه دارای دو جزء یا دو وجود مذموم و محمود می‌داند. وجود مذموم را خواجه احمد وجود عدلی و وجود محمود را وجود فضلی می‌خواند. هر یک از این دو وجود خود دارای اجزایی است و خواجه در شرح آنها می‌نویسد:

هر کدام از این دو عالم مشتمل بر اجزاء متعدد است. وجود عدلی تو مشتمل است بر هفت جزء که عبارتند از حس و شغل و هوی و کدورت نفس و نفس و بشریت و طبع. در ورای همه این اجزاء شیطان است. وجود فضلی هم مشتمل است بر هشت جزء که عبارتند از حس و فهم و عقل و فؤاد و قلب و روح و همت. در ورای همه اینها نیز فرشته است.^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود حس در هر دو وجود هست، نهایت آنکه یکی مذموم است و دیگری محمود. این تقابل نه تنها در این دو جزء، بلکه در یک اجزاء دیگر به استثنای جزء هشتم وجود فضلی موجود است.

دراین باره غزالی می‌نویسد:

هریک از اجزاء عدلی تو در برابر یکی از اجزاء وجود فضلی تو است، چنانکه حس هم مذموم است و هم محمود. حس محمود درمقابل حس مذموم است. (و همچنین سایر اجزاء:) شغل درمقابل فهم است، هوی در مقابل عقل، کدورت نفس درمقابل فؤاد، نفس درمقابل روح، وطبع در مقابل سر. شیطان هم در مقابل فرشته است. اما درمقابل همت جزء مذمومی نیست، زیرا همت جزء هشتم است.^۱

شرح اجزاء وجود عدلی و فضلی انسان که به دست آنها همه افعال انسان کسب می‌شود به همین جا پایان می‌یابد. پس از آن مجدالدین درصدد برمی‌آید تا درضمن مباحث خود نسبت میان انسان و عالم دیگر ویا میان روانشناسی و معادشناسی را بیان کند. کلید این نسبت در اعداد هفت و هشت نهفته است.

تعداد اجزاء فضلی به این دلیل هشت، و تعداد اجزاء عدلی به این دلیل هفت است که هر یک از این اجزاء دری از درهای وجود تو است. و عدد درهای وجود فضلی تو هشت است، به عدد درهای بهشت، چون بهشت سرای فضل (دارالفضل) است. تعداد درهای وجود عدلی تو نیز به عدد درهای جهنم است،

زیرا جهنم سرای عدل (دارالعدل) است. خدای تعالی فرمود:
«لها سبعة ابواب»^۱.

پس وجود فضلی تو بهشت عاجل تو است و این بهشت صغری است. و وجود عدلی تو دوزخ عاجل است و این جهنم صغری است. و هر يك از درهای بهشت عاجل راهی دارد به یکی از درهای بهشت آجل. و هر يك از درهای دوزخ عاجل راهی دارد به یکی از درهای دوزخ آجل. خدای تعالی فرمود: «لكل باب منهم جزء مقسوم»^۲.

تعداد اجزاء وجود فضلی و عدلی را خواجه احمد نه تنها در برابر درهای بهشت و دوزخ قرار می دهد بلکه آنها را در این عالم با آسمانها و عرش و هفت زمین متناظر می داند. هفت دری که در وجود فضلی انسان است به منزله هفت آسمان است و جزء هشتم که همت است به منزله عرش است در عالم علوی. از طرف دیگر هفت جزء وجود عدلی به منزله هفت زمین^۳ (الارضین السبع) است. بنابراین جزء فضلی جنبه علوی یا آسمانی وجود انسان است و جزء عدلی جنبه سفلی یا زمینی آن، و درحالی که

۱. سورة الحجر (۱۵)، آیه ۴۴.

۲. سورة الحجر (۱۵)، آیه ۴۴.

۳. التجرید، فصل ۳۴.

۴. «صاحب جواهر التفسیر از تکملة القصص نقل کرده که زمین هفت اند: نام اول ربیکا، دوم اخلده و آن مسکن عقارب جهنم است، سوم عرقه و آن محل عناکب دوزخ است، چهارم عربیا و آن آشیان بازان نیران است، پنجم هولمتا، ششم سبحین و در آن دفتر اعمال فساق است، هفتم عجیبیا و آن موضع ابلیس و اتباع اوست... و بعضی نوشته اند که هفت زمین عبارت از هفت اقلیم است».
(غیاث اللغات)

وجود فضلی مانند اثر درغایت لطافت است، وجود عدلی چون خاک در غایت کثافت می‌باشد.^۱

تا اینجا گفته شده است که دوگانگی وجود عدلی و فضلی در نفس هر شخص است. درجای دیگر مجدالدین از دو عالم عدل و فضل سخن می‌گوید و افراد انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته به عالم عدل تعلق دارد و دسته دیگر به عالم فضل. این تقسیم در ازل، در روز میثاق، انجام گرفته است. در این مرحله از وجود، که مجدالدین آن را عالم قدرت می‌خواند، ذریه بنی آدم تحت قدرت الهی‌اند و هیچگونه اختیاری از خود ندارند. باری تعالی هر که را خواهد از عالم عدل و هر که را خواهد از عالم فضل می‌گرداند. از اینجا است که غزالی می‌نویسد: «باید از سوء سابقه نگران بود نه از سوء عاقبت.»^۲ و بدنبال آن این حدیث را نقل می‌کند که خدای تعالی خلق را در ظلمت آفرید و از نور خود برایشان افشاند. هر که این نور به او اصابت کرد هدایت یافت والا گمراه گردید. بنابراین عاقبت انسان تابع سابقه اوست. اگر از ابتدا نام او در دفتر عدل ثبت شده باشد، در آخرت هم از عالم عدل خواهد بود.

مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که در عالم قدرت از طرفی یک دسته به عالم عدل تعلق گرفته و بالنتیجه منکر و گمراه شده‌اند، و از طرف دیگر خداوند به ایشان عهد بسته و ایشان هم به خطاب «الست بربکم» پاسخ «بلی» گفته‌اند یعنی به وحدانیت خداوند اقرار کرده‌اند، در حالی این پاسخ حقیقتاً پاسخی است که متعلق به عالم فضل است نه عدل.

۱. التجرید، فصل ۳۵.

۲. التجرید، فصل ۲۴.

خواجه برای حل این مسأله از این آیه استفاده می کند که «وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مِنَ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا» (و هر کس که در آسمانها و در زمین است خدای را سجده می کند، خواه به خوش کامی و خواه به ناکامی).^۱ مطابق این آیه همه او را سجده می کنند، نهایت آنکه عده ای از روی فرمانبرداری و خوش کامی این کار را انجام می دهند و عده ای از روی ناکامی. دسته اول از عالم فضل اند و دسته دوم از عالم عدل. در روز میثاق هم کسانی که از عالم عدل بودند به خطاب پروردگار خود با ناکامی پاسخ بلی گفتند و کسانی که از عالم فضل بودند با خوش کامی.^۲ در مرحله بعد پس از اینکه ذریه بنی آدم از عایم قدرت خارج می شوند و به دنیا یا بقول مجدالدین به عالم حکمت می آیند هر کدام آنچه را که در عالم قدرت بوده است ظاهر می سازد. کسانی که موحد بوده اند در اینجا نیز موحد می شوند و کسانی که منکر و منافق بوده اند در اینجا نیز راه انکار پیش می گیرند. عالم عدل به عهد الست وفا می کنند و عالم عدل به آن خیانت می ورزند. در آخرت نیز در عرصات قیامت «سلطان بلی بر هر دو عالم ظاهر می شود و به امانت عالم فضل و خیانت عالم فضل گواهی می دهد.»^۳ چنانکه ملاحظه می شود، بنابراین عقیده سرنوشت انسان از قبل برایش تعیین شده است. آنان که از عالم عدل اند چه در ازل و چه در دنیا و چه در آخرت محکوم به عدل الهی اند و کسانی که از عالم فضل اند باز در ازل

۱. الرعد (۳)، سورة ۱۵. (ترجمه میبیدی).

۲. مقایسه کنید با تفسیر حکیم الترمذی از این آیه در کتاب الریاضه،

ص ۴۰.

۳. التجرید، فصل ۱۹.

و در دنیا و آخرت مشمول فضل و احسان الهی اند. اما پس در این میان سعی انسان چه می شود؟ آیا ممکن است کسی که از عالم عدل بوده است بر اثر سعی و مجاهدت خود به عالم فضل راه یابد؟ مجدالدین در آثار خود، تا جایی که ما می دانیم، متعرض این مسأله نشده و در صدد حل آن نیز بر نیامده است، اما بطور قطع پاسخ او به این سؤال مثبت خواهد بود. همانطور که قبلاً گفته شد، وی معتقد است که در وجود انسان که عالم صغیر است هم جزء عدلی هست و هم جزء فضلی، و شخص بر اثر مجاهدت خود می تواند صفات مذموم را ترك کند و نفس خود را به صفات محمود آراسته نماید، و یا به عبارت دیگر از وجود عدلی خود بمیرد و به وجود فضلی زنده گردد. کیفیت انجام این کار را که همان طی طریق معنوی و ترقی و معراج روحانی است مجدالدین در کتاب التجرید در ضمن تفسیر کلمه توحید یعنی لا اله الا الله بیان می کند.

۳. از لا اله الا الله

یکی از راههایی که غزالی برای وصف کلمه توحید به کار می برد این است که آن را به خورشیدی مانند می کند که نورش به همه موجودات می تابد. هر چه در دار وجود است مشغول تسبیح خدای تعالی است، و در هر چیزی نشانه ای است که به وحدانیت ذات باری تعالی دلالت می کند. این مطلب را غزالی از آیه «و ان من شیء الا یسبح بحمده» استنباط می کند، و سپس می گوید که این حمد و تسبیح از طریق گفتن کلمه لا اله الا الله

است. بنابراین همه موجودات دائم در حال ذکر کلمه توحیداند، و این ذکر هم سفری است که از حیث وجودی به سوی نقطه توحید می‌کنند.

چون راه همه موجودات راه توحید است، و توحید هم بدایت و نهایتش يك نقطه است، پس مبدء و معاد همه یکی است. «توحید هم بدایت است و هم نهایت. و نهایت رجوع به بدایت است. از آن آغاز می‌شود و هم بدان می‌انجامد.»^۱ کلمه توحید نیز که حیثیت وجودی این راه در عالم کلام است يك حقیقت واحد است. پس «کلمه لا اله الا الله هم بدایت است و هم نهایت. از آن آغاز می‌شود و هم بدان می‌انجامد.»^۲

در عین حال که کلمه توحید يك کلمه واحد است، از اجزایی تشکیل شده است. به لحاظی می‌توان این کلمه را به دو قسمت تقسیم کرد که یکی نفی باشد و دیگری اثبات. لا اله نفی است والا الله اثبات. این تقسیم خود ملاک تقسیم دو عالم عدل و فضل است. جزء اول مربوط به عالم عدل است و جزء آخر مربوط به عالم فضل. اولی کفر است و ظلمت و آخری ایمان است و نور. ذکر این کلمه در حقیقت انتقال از عالم عدل یعنی از کفر و ظلم است به عالم فضل یعنی به ایمان و نور. در این باره خواجه می‌نویسد:

این کلمه اولش کفر است و آخرش ایمان. عالم عدل در لا اله توقف می‌کنند، پس در کفر فرو می‌روند. آنگاه به ایشان گویند: «در این منزل اول اقامت نکنید، بروید به منزل دوم. یا ایها الذین آمنوا، آمنوا.»^۳ (ای کسانی که ایمان آوردید،

۱. التجرید، فصل ۴۷.

۲. التجرید، فصل ۴۷.

۳. سوره نساء (۴)، آیه ۱۳۶.

ایمان بیاورید.)

و عالم فضل به منزل دوم می‌روند، یعنی به منزل الا الله. پس به ایشان گویند: «والمؤمنون كل آمن بالله.»^۱ (و مؤمنان همه به خدا ایمان آوردند.)^۲

در اینجا مجدالدین دربارهٔ انسان و گذشت او از يك منزل به منزل دیگر سخن می‌گوید، و اینطور که پیداست بدایت راه او کفر الا الله یعنی عالم عدل است. اما از نظر خواجه ذات آدمی متعلق به عالم فضل است نه عدل. آدم علیه السلام را ابتدا به بهشت فضل بردند. این ابلیس بود که به عالم عدل مبتلا گردید و سبب شد که آدم از بهشت فضل به زمین عدل هبوط کند. در این دنیا هر که در عالم عدل در کفر لاله بماند به ابلیس پیوسته و هر که به عالم فضل به ایمان الا الله برسد به حقیقت آدمیت خود رسیده است.

نخستین کسی که از عالم عدل در کفر لاله فسرود افتاد فرشتهٔ رانده شده ابلیس بود، و نخستین کسی که از عالم فضل در ایمان الا الله وارد شد برگزیدهٔ حضرت، آدم علیه السلام بود. پس سردار سپاه عدل ابلیس شد و سردار سپاه فضل آدم علیه السلام. حال تو خود ببین آیا در کفر لاله فرود افتاده به ابلیس ملحق شده‌ای، یا به ایمان الا الله رفته به آدم علیه السلام پیوسته‌ای؟ مباد به ابلیس بپیوندی که در آن صورت به کسی غیر از پدرت

۱. سورة بقره (۲)، آیه ۲۸۵.

۲. التجرید، فصل ۴.

ملحق شده‌ای، و از نسبت آدمیت گسسته و به نسبت شیطانیت پیوسته‌ای.^۱

همان‌طور که قبلاً گفته شد لا اله الا الله يك كلمه واحد است و رونده يا سالك برای اینکه به وحدت این کلمه که همان حقیقت توحید است برسد باید این کلمه را دریابد، یعنی از لا اله به الا الله رود، در غیر این صورت در منزل کفر هلاک خواهد شد. از اینجا است که خواهی می‌نویسد:

پس لا اله مرتبط است به الا الله، و از کلمه واحد نمی‌توان چیزی جدا کرد. لا اله زهر است و الا الله پاد زهر. و همچنانکه اگر کسی فقط زهر بیاشامد و پاد زهر با آن نیاشامد هلاک می‌شود، کسی که زهر لا اله را بیاشامد و با آن پاد زهر الا الله را نیاشامد به هلاکت خواهد رسید.^۲

برای بیان ارتباط لا اله با الا الله و لزوم گذشت از جزء اول به جزء آخر و بالنتیجه تحصیل تمامی کلمه، غزالی از يك تمثیل دیگر استفاده می‌کند. لا اله الا الله بنا بر حدیثی که خواهی در ابتدای کتاب التجرید نقل می‌کند حصن خداوند است که هر که بدان راه یابد و در آن پناه گیرد از عذاب الهی ایمن می‌شود. بدیهی است که این حصن زمانی کامل است که همه دیوارهای آن آباد و بهم پیوسته باشد، و الا پناهگاهی استوار نخواهد بود.

۱. التجرید، فصل ۵.

۲. التجرید، فصل ۵.

اگر حدود لاله به حدود الاالله متصل نشود تو در خرابه‌ای از خرابه‌های این حصن خواهی بود. لاله جزیی از این حصن است و جزء حصن هم حصن نیست. خدای تعالی فرمود: «لااله الاالله حصنی». گفتن لاله به تنهایی تمام حصن نیست، زیرا که تمام کلمه حصن است نه جزیی از آن. پس چون حدود لاله را به حدود الاالله متصل کنی آن وقت حصن به اتمام می‌رسد و با همه اجزاء و ارکانش کامل می‌گردد.^۱

اگرچه همه مسلمانان این کلمه را ظاهراً به زبان می‌آورند، این عمل برای نجات از کفر لاله کافی نیست. برای اینکه شخص به ایمان الاالله رسد، این کلمه باید به باطن او نفوذ کند. باطن انسان هم خود دارای مراتبی است و چنانکه خواهیم دید در هر مرتبه درجه ایمان انسان فرق می‌کند.

۴. درجات ایمان و عالمهای درون

پیش از اینکه کلمه توحید به باطن انسان نفوذ کند، بدیهی است که این کلمه باید بر زبان جاری شود. با ذکر این کلمه شخص مسلمان می‌شود و اگر در همین حد توقف کند گوینده کلمه در جزء عدلی وجود خود بسر می‌برد و منافقی بیش نیست. پس «هرگاه لاله الاالله گفتی و مسکن آن در تو زیانت بود و دل از آن بهره‌ای نبرد منافق خواهی بود.»^۲

۱. التجرید، فصل ۶.

۲. التجرید، فصل ۲.

منافق از نظر غزالی کسی است که ظاهراً اسلام می‌آورد و حتی در جامعهٔ مسلمانی ممکن است نزده‌هه کس مسلمان شناخته شود، و لکن باطناً بدون اینکه حتی خودش بداند کافر باشد. علت این امر این است که گویندهٔ کلمه باید در بند هیچ چیز نباشد جز حق. هر کس که در بند هوا و درهم و دینار خود باشد مؤمن و خداپرست و گویندهٔ صادق لاله‌الله نیست، بلکه هواپرست و عبدالدینار و عبدالدرهم است. پس وقتی این شخص کلمهٔ لاله‌الله را بر زبان می‌آورد دروغ می‌گوید، زیرا که در دل او چیز دیگری است. «يقولون بافوا لهم ما ليس في قلوبهم»^۱ (به زبان چیزی می‌گویند که در دل ندارند).

نفاق نه تنها در وجود يك شخص ممکن است پیدا شود بلکه از نظر غزالی در خود اسلام میان ظاهر دین و حقیقت آن‌هم وجود دارد. اولین چیزی که برای مسلمان شدن لازم است گفتن کلمه لاله‌الله است، و هر کس که این قدم را بردارد مسلمان شناخته می‌شود و در جامعهٔ اسلامی خون و مال او معصوم خواهد بود.^۲ اما از طرف دیگر کسی که لاله‌الله بگوید و حقیقاً در قول خود صادق باشد باید دست از مال و جان خود بشوید و آنرا فدای حق کند. بنابراین در آنچه که کلمهٔ لاله‌الله در ظاهر و در باطن می‌کند نفاقی وجود دارد. این نکته را در بر خوردی که میان خواجه احمد و يك یهودی اتفاق افتاد بخوبی می‌توان ملاحظه کرد. گویند روزی يك نفر یهودی به نزد شیخ احمد آمده می‌گوید که می-

۱. آل عمران (۳)، آیه ۱۶۷.

۲. بنابراین حدیث که پیغمبر (ص) فرمود: «امرأتان اقاتلت الناس حتی یقولوا لاله‌الله. فاذا قالوا بهما فقد عصموا منی دماءهم و اموالهم.» (رجوع کنید به التجرید، فصل ۲۸).

خواهد مسلمان شود. شیخ تقاضای او را رد می‌کند و این موجب تعجب مردم می‌شود و از او می‌پرسند که چرا او را از مسلمان شدن منع می‌کند. شیخ بدون اینکه مستقیماً پاسخ مردم را بدهد روبرو یهودی کرده می‌پرسد: حالا حتماً می‌خواهی مسلمان شوی؟ یهودی آمادگی خود را اعلان می‌کند و شیخ باز می‌پرسد: آیا حاضری از جان و مال خود بگذری؟ به این سؤال هم یهودی جواب مثبت می‌دهد. آنگاه شیخ احمد رو به مردم کرده می‌گوید: اسلام نزد ما همین است. اکنون او را نزد برادرم ابو حامد ببرید تا لای منافقان را به‌وی تلقین کند.

این داستان را ابن جوزی^۱ برای سرزنش کردن خواجه احمد نقل کرده است، زیرا نتوانسته است مطلب اصلی آن را درک کند. از نظر غزالی یهودی از طرفی می‌خواهد صادقانه و با اخلاص دست از جان و مال خود بشوید و مؤمن گردد، و از طرف دیگر مطابق آیین اسلام مردم می‌خواهند کلمه توحید به‌وی تلقین شود تا جان و مالش حفظ گردد. برای اینکه این تناقض را آشکار سازد خواجه احمد ایمان یهودی را می‌پذیرد و برای تلقین لا اله الا الله این نومسلمان را به‌نزد برادرش ابو حامد که در اینجا نماینده شرع و متشرعین است می‌فرستد.

چیزی که خواجه از یهودی به‌عنوان ایمان پذیرفت آمادگی او برای گذشت از جان و مال خود بود، زیرا به عقیده او اینکه کسی حاضر باشد در راه خدا از جان و مال خود بگذرد نشان می‌دهد که کلمه توحید در دل او اثر گذاشته است. با تأثیر این کلمه بر دل، ایمان شخص آغاز می‌شود. نسبت دل و کلمه توحید را غزالی به‌چند طریق بیان می‌کند. گاهی از دل

به عنوان مسکن لاله‌الاله باد می‌کند و می‌گوید: «هرگاه مسکن آن در تو دل تو باشد، مؤمن خواهی بود.»^۱ در جای دیگر^۲ می‌گوید کلمه توحید نوری است که چون بر دل بتابد ظلمت نفس را از بین می‌برد. و باز در فصلی دیگر^۳ از خورشید توحید و آسمان تفرید و زمین دل سخن گفته می‌نویسد:

اگر خورشید توحید از فلک تفرید بر زمین دل تو بتابد، رسوم نفس تو مضمحل می‌شود و ظلمات بشریت تو از میان می‌رود، «واشرق الارض بنور ربها»^۴ (و زمین به نور پروردگار روشن می‌گردد)، و آنگاه برگزیده خلائق و سایر انبیاء را خواهی دید که تحت لوای لاله‌الاله در آمده‌اند، هر پیامبری در میان امت خود و پیروان خود.

ایمانی که شخص در مرتبه دل یا عالم قلوب دارد اولین درجه از ایمان است که خواجه آن را ایمان عوام می‌خواند. مرحله بعد ایمان خواص است و آن هنگامی دست می‌دهد که کلمه توحید در روح اثر گذارد. بنابراین دومین مرتبه از مراتب باطن روح است. چون در اینجا پای روح به میان آمده است بدیهی است که بدنال آن پای عشق نیز به میان کشیده می‌شود. مجدالدین کسی را که روحش با توحید آشنا گشته است عاشق می‌خواند و می‌نویسد: «هرگاه مسکن آن در تو روح باشد، عاشق خواهی بود.»^۵ و بدین نحو یک بار دیگر روح را به خانه یا

-
- | | |
|---------------------|------------------------|
| ۱. التجرید، فصل ۳. | ۲. التجرید، فصل ۳۵. |
| ۳. التجرید، فصل ۲۵. | ۴. الزمر (۳۹)، آیه ۶۹. |
| ۵. التجرید، فصل ۳. | |

مسکن تشبیه می‌کند.

پس از گذشت از روح، کلمه توحید باز به یک مرتبه دیگر می‌رسد که غزالی آن را سر می‌خواند. خواجه از اصطلاح سر در موانع نیز استفاده کرد^۱، و آن را درون دل و ورای دیده علم معرفی کرد و ادراک انسان را در آن مرتبه «یافت» خواند. اما در التجرید از لفظ مکاشفه استفاده کرده می‌نویسد: «هرگاه مسکن آن (کلمه توحید) در تو سر باشد مکاشف خواهی بود.^۲ ایمان شخص را هم غزالی در این مرتبه که آخرین مراتب باطن است ایمان خواص الخواص می‌خواند که از نظر او آخرین درجه ایمان است. شناخت درجات سه گانه ایمان بستگی به شناخت مراتب باطن و نسبت آنها با یکدیگر دارد. از این سه مرتبه غزالی به عنوان عالم یاد می‌کند و دل را عالم قلب یا عالم قلوب و روح را عالم روح یا عالم ارواح و سر را عالم سر یا عالم اسرار می‌خواند. از آنجا که این عوالم ورای عالم شهادت است، مجدالدین سعی می‌کند از راه تمثیل آنها را توصیف کند. در اینجا نیز از تمثیل‌های مورد علاقه خود یعنی تمثیل در^۳ و صدف و مرغ و قفس استفاده کرده می‌نویسد:

دل و روح و سر دری است در صدف در جعبه، یا به منزله مرغی است در قفس در خانه. جعبه و خانه به منزله دل است، صدف و قفس به منزله روح، و در و مرغ به منزله سر. اگر به خانه راه نیابی به قفس نخواهی رسید، و چون به قفس نرسی به مرغ دست

۱. رجوع کنید به ص ۱۵۵.

۲. التجرید، فصل ۳.

نخواهی یافت. و همچنین اگر به دل نرسی به روح نخواهی رسید و چون به روح نرسی به سر نخواهی رسید. و چون به قفس برسی به عالم روح رسیده‌ای، و چون به مرغ برسی به عالم اسرار رسیده‌ای.^۱

تشبیه سر به در یا مرغ، و روح به صدف یا قفس، و دل به جعبه یا خانه اگر چه لطافت سر و شرف روح را نشان می‌دهد، خالی از نقص نیست.

بدان که تشبیه دل به خانه و روح به قفس و سر به مرغ تشبیه مجازی است که برای تقریب مطلب به فهم تو از امور حسی گرفته شده است و حکایت می‌کند از اینکه جز با گذشت از عالم ارواح نمی‌توان به عالم اسرار رسید. اما حقیقت امر عکس آن چیزی است که این تشبیه نشان می‌کند؛ بدین معنی که عالم ارواح بزرگتر از عالم دلهاست و عالم اسرار بزرگتر از عالم ارواح است.^۲

برای برطرف کردن نقصی که ناشی از این مثالهای مجازی است غزالی يك مثال حقیقی می‌زند تا عظمت و قدر عالم سر و روح را نسبت به عالم دل نشان دهد.

مثال حقیقی سه دایره است که یکی یکی برهم محیط شده باشد،

۱. التجرید، فصل ۳۹.

۲. التجرید، فصل ۴۰.

و آن این است: دایره بزرگتر عالم اسرار است، دایره متوسط عالم ارواح، و دایره کوچکتر عالم دلها. بدین ترتیب عالم دلها از عالم ارواح کوچکتر است و عالم ارواح هم از عالم اسرار کوچکتر است.^۱

سه عالم دل و روح و سر مجموعاً درجات سه گانه عالم فضل را تشکیل می دهد. در مقابل آنها، در عالم عدل نیز سه درک یا سه عالم وجود دارد: عالم نفس، عالم بشریت، و عالم طبع. هر یک از این سه عالم درکی است برای عده ای خاص. «عالم نفس درک عاصیان است، عالم بشریت درک کافران، و عالم طبع درک منافقان».^۲

برای اینکه کسی بتواند به اولین درجه از درجات فضل یعنی به عالم دل برسد باید از حسیض طبع و بشریت و نفس ترقی کند. این چنین شخص را که پای در عالم دل نهاده است تائب یا مبتدی یا مرید می خوانند، چه عالم دل معراج توأیین یا اهل بدایت یا مریدان است. در این عالم است که مرید تحت تصرف حق قرار می گیرد. در اینجا مجدالدین حدیثی از پیغمبر نقل می کند که دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان الرحمان است و به هر گونه که خواند آنها می گرداند.^۳ مراد از دو انگشت الرحمان در اینجا «سرعت تصرف اوست در احوال؛ ثقل حالی است به حال دیگر».^۴ پس مؤمن در این عالم ابن الوقت است - گاه در قبض است و گاه در بسط،

۱. التجرید، فصل ۳۰.

۲. التجرید، فصل ۴۲.

۳. رجوع شود به التجرید، فصل ۴۲.

۴. التجرید، فصل ۴۳.

گاه درخوف و گاه در رجا، گاه در بقا و گاه در فنا، گاه در صحو و گاه در محو، گاه در طرب و گاه در حزن.^۱

پس از دل نوبت عالم روح است. این عالم که خود دومین درجه از درجات عالم فضل است معراج متوسطان، یا صدیقان، یا محبان است. در اینجا باید متذکر شد که استعمال «محبی» و «عاشقی» در مورد کسانی که به عالم روح رسیده‌اند استعمال این الفاظ به معنی خاص است. مجدالدین این دولفظ را در سوانح به معنای عالم بکار می‌برد و آنها را بطور کلی به هر کس که روی به معشوق آورده باشد، یعنی حتی مبتدیان یا مریدان که فقط به عالم دل رسیده‌اند نیز، اطلاق می‌کند. ولیکن در التجرید عنوان محب یا عاشق را به کسی اطلاق می‌کند که از عالم دل گذشته به عالم روح رسیده و یا به عبارت دیگر از خامی بدایت عشق به پختگی رسیده باشد. بنابراین در سوانح حتی زمانی که مبتدی قائم به خود بود باز عاشق نام داشت، اما در التجرید عاشق کسی است که قیامش به معشوق باشد. این معنی را مجدالدین در التجرید بوسیله مفهوم «روح اضافی» بیان می‌کند.

اصطلاح روح اضافی که قبلاً^۲ نیز بدان اشاره شد^۳ مربوط به این آیه است که خداوند درباره دمیدن روح در قالب انسان فرمود «ونفخت فیه من روحی» (من از روح خود در او دمیدم). با استعمال یاء اضافه در آخر کلمه «روحی» گفته شده است که روح انسان از روح حق است. این اضافه را غزالی نعت قدم می‌خواند و معتقد است با رسیدن مؤمن به

۱. رجوع کنید به التجرید، فصل ۴۲ و مقایسه کنید با سوانح، فصل ۵.

۲. ص ۱۳۰.

عالم روح این نعت دراو بروز می‌کند.^۱

پس از عالم روح، همانطور که قبلاً ذکر شد، نوبت عالم سراسر است. در مورد معنی سر در تصوف دو نظریه وجود دارد. بنا بر یکی از آنها سَر یکی از مراتب باطن است، مانند دل و روح. اما بنا بر نظریه دیگر سر فقط معنایی است لطیف و پوشیده در صمیم روح یا در سویدای دل. این مطلب را عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه به وضوح بیان کرده می‌نویسد: «طایفه‌ای از متصوفه بر آن‌اند که سر لطیفه‌ایست از لطایف روحانی، محل مشاهدت، همچنانکه روح لطیفه‌ایست محل محبت.» کاشانی اشاره می‌کند که این عده سر را از جمله اعیان گرفته‌اند. در برابر ایشان، عده‌ای هستند که معتقداند «سر نه از جمله اعیان است بلکه از جمله معانی است. و مراد از احوالی است مستور میان بنده و خدای که غیری را بر آن اطلاع نیفتد».^۲ در جایی که مجدالدین از سر به عنوان مرتبه یا عالمی فوق دل و روح یاد می‌کند باید او را در زمره طایفه اول یعنی کسانی که سر را از جمله اعیان گرفته‌اند بشمار آورد. اما ادخال او در گروه اول مانع دخول او در گروه دوم نیست. مجدالدین آنچه را که در عالم سر بر انسان مکشوف می‌گردد باز سر می‌نامد، یعنی امور مکشوف همان معانی‌ایست که طایفه دوم عنوان سر یا اسرار بدانها داده‌اند. مثلاً در این جمله لفظ سر به هر دو معنی بکار رفته است: «چون به عالم سر برسی کاشف اسرار غیب شده با دوشیزگان اسرار در خلوتگاههای «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری» هم آغوش خواهی شد».^۳

۱. رجوع کنید به التجرید، فصل ۴۵.

۲. مصباح‌الهدایه، ص ۱۰۱.

۳. التجرید، فصل ۴۶.

با این صحنه‌سازی که نظیر آن را قبلاً هم دیده‌ایم غزالی سعی می‌کند تا فضایی بیافریند که با سریت این عالم و مکشوفات آن مناسبت داشته باشد. پس از آنکه این هم‌آغوشی دست داد، خواجه می‌نویسد:

... ترادر دل گوشی و در لب چشمی گشوده می‌شود و آنگاه بدون گوش (ظاهر) خواهی شنید و بدون چشم (ظاهر) خواهی دید. و جز از عالم غیب چیزی نخواهی شنید و چیزی نخواهی دید. پس عالم غیب برایت مشهود می‌گردد و آنچه را که از آن خبری می‌شنیدی به عیان خواهی دید. و این است معنی گفتار پیغمبر که فرمود: «رأی قلبی ربی» (دل من پروردگارم را دید) و مفهوم اشاره قدم در قرآن که فرمود «الم ترالی ربك»^۱ (آیا نمی‌نگری به پروردگار خویش). پس از آن (جذبۀ حضرت است که) ترا جذب می‌کند و ترا از تو می‌ستانند و در قبضۀ خود می‌گیرد و به بلندترین مراتب توحید و معرفت می‌برد و در عالی‌ترین منازل سر و همت جای می‌دهد، و این چیزی است که دست عبارت به دامن آن نمی‌رسد و اشارت بدان اسرار نمی‌توان کرد. و این آخرین قدم‌هاست، که «آنسوتر ز عبادان دهی نیست»^۲.

رسیدن به این نقطه نهایی کار همه کس نیست. چه بسا کسانی که هرگز پای از شهر و دیار خویش بیرون نمی‌نهند، و چه بسا مسافرانی که

۱. الفرقان (۲۵)، آیه ۴۵.

۲. التجرید، فصل ۴۶.

در راه هلاك می‌شوند. در داستان مرغان که مجدالدین خلاصه این سفر را از ابتدا تا انتها ترسیم کرده است می‌گوید فقط گروهی اندك از مرغان به مقصد یعنی جزیره سیمرغ می‌رسند، مابقی در میان راه، در دریا و صحرا و شهرهای مختلف هلاك می‌شوند. در فصل بعد خواهیم دید که چگونه خواجه احمد در کتاب التجرید طبقات مختلف مردم را، از کسانی که هیچ‌گاه دیار خود را در طلب حق ترك نمی‌گویند گرفته تا کسانی که قدم در سیر وسلوك می‌نهند و سرانجام به مقام ولایت می‌رسند معلوم کرده منازل سالکان و مقامات اولیا را شرح می‌دهد.

فصل هشتم

سلوك و جذبہ

۱. گروههای مردم. ۲. منازل سالک. ۳. اولیاء و مقامات ایشان.

۱. گروههای مردم

در داستان مرغان یا «رسالة الطیر» احمد غزالی می‌گوید مرغان علی‌رغم اختلافشان از حیث خوی و سرشت و آواز و جدائیشان از یکدیگر به دلیل تعدد آشیانه‌هایشان، همگی باهم یاور و متفق می‌شوند و در طلب سیمرخ منزلگاههای خود را رها می‌کنند و به پرواز در می‌آیند. از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که از نظر مجدالدین مرغ کسی است که پرواز کند و در طلب پادشاه خویش آشیانه و منزلگاه خود را ترك گوید. اما کسانی که هرگز پرواز نمی‌کنند صفت مرغی در ایشان ظاهر نمی‌شود. بنابراین افراد آدمی را می‌توان در ابتدا به دو گروه تقسیم کرد: یکی کسانی که مسافر راه توحید می‌شوند، و به تعبیر دیگر مرغانی که به قصد جزیره سیمرخ به پرواز در می‌آیند، و دیگر کسانی که در منزل طبیعت یا در قفس قالب می‌مانند و هرگز آشیانه خود را ترك نمی‌گویند. درباره گروه اخیر

خواجه می نویسد:

گروهی هستند که در عالم طبیعت مقیم می شوند و تاریکی های عالم بشریت بر آنها چیره می شود و چشمان بصیرتشان نابینا می گردد و نمی توانند ببینند که خواستن عالی ترین چیزها چیست، بلکه از طلب او بازمانده و در عوض خواهان چیزهای پست می گردند و در صدد بهره مندی از دنیا بر می آیند، دنیایی که خود به منزله مرداری است که در اصطبل چارپایان رها شده است. پس کردارهایشان تباه می گردد و آرزوهایشان بر باد می رود و به دو عذاب گرفتار می شوند: عذاب فراق در این جهان و عذاب آتش در جهان دیگر: «اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون.» (آنان را در جهان دیگر پاداشی جز آتش نیست، و کردار آنها در دنیا تباه می گردد و آنچه از کارها که کرده اند باطل و نیست می شود).^{۱ و ۲}

در برابر این عده که در عالم عدل در درکات طبع و بشریت و نفس فرو مانده اند، کسانی هستند که سعی می کنند تا از ایسن درکات نجات یابند. اما از ایشان عده ای هستند که پس از ترك منزلگاه خود در میان راه به هلاکت می رسند، و این عده خود سه گروه اند.

۱. سورة هود (۱۱)، آیه ۱۶ (تفسیر میبدی).

۲. التجرید، فصل ۳۲.

گروهی هستند که سعی می کنند از عالم طبیعت جدا شوند و از ظلمت بشریت رهایی یابند، و لذا به ریاضت کشیدن و تزکیه نفس و پاکی درون می پردازند. در نتیجه این اعمال از این درجه و رتبه بالاتر می روند، اما از آنجا که چیزهایی از عالم طبیعت و بشریت در آنها باقی مانده حق خواهی در ایشان به کمال نمی رسد و لذا در بند خلق می مانند.

گروهی دیگر هستند که خوف برایشان غالب می شود و خواستار نجات از آتش دوزخ می شوند، اما اینهم خود زندان محنت است. گروه دیگر (که سومین گروه است) کسانی اند که حب درجات برایشان غالب می شود و خواستار بهشت که سرای کرامت است می شوند. این گروه به چیزی بلند مرتبه و کامل و شریف (یعنی بهشت) روی می آورند و در عوض از عالی ترین و کامل ترین و شریف ترین چیزها (یعنی حق تعالی) باز می مانند. و این گروه اگر به عذاب آتش دوزخ گرفتار نشوند خود به عذاب آتش جدایی گرفتار خواهند شد، و آتش جدایی هم نزد دوستان شدیدتر از دوزخ است.^۱

پس از اینها يك گروه دیگر است که رخت سفر می بندند و دیار خود را ترك می گویند و به چیزی جز حق نمی اندیشند و چیزی جز او نمی خواهند، نه ترس از دوزخ در دل دارند و نه حرص بهشت. اینها هستند که به عالمهای درون، به عالم دل و روح و سر، راه می یابند. هم

اینها هستند آن مرغانی که به «جزیره عزت و شهر کبریا و عظمت» می‌رسند. در وصف ایشان خواجه در کتاب التجرید می‌نویسد:

گروهی هستند که از عالم طبیعت جدا می‌شوند و از نیرنگ
عالم بشریت پرواز می‌کنند (و آنقدر اوج می‌گیرند که) از
نشانهای دو جهان چیزی با ایشان باقی نمی‌ماند، و از عوالم
کون فراتر می‌روند و از موجودات می‌گذرند و از خلق غایب
می‌شوند. اراده‌ایشان به حق تعلق می‌گیرد. پس مراد و مقصودشان
حق است.^۱

کسانی را که از عالم طبیعت و نیرنگ عالم بشریت رهایی می‌یابند
و یا به عبارت دیگر از عالم عدل روی به عالم فضل می‌آورند و سپس به
سیر در عوالم درون می‌پردازند غزالی سالک می‌خواند و برای سالک منازلی
به شرح ذیل برمی‌شمارد.

۲. منازل سالک

در فصل قبل در ضمن بحث درباره‌ی عالمهای درون گفته شد که
مجدالدین به سه عالم دل و روح و سر قائل است و معتقد است که انسان
باید ابتدا به دل و سپس به روح و سرانجام به سر رسد تا سفر معنوی خود
را به پایان رساند. این سه عالم به یک معنی خود منازل است که به سالک

تعلق می‌گیرد. اما خواجه در فصلی که در کتاب التجرید به این بحث اختصاص داده است از این سه عالم به عنوان منازل سالک یاد نمی‌کند، بلکه از سه عالم دیگر با نامهای فنا و جذبہ و قبضہ یاد کرده می‌نویسد: «بدان که سالک را سه منزل است: منزل نخست عالم فناست، منزل دوم عالم جذبہ، و منزل سوم عالم قبضہ.»^۱ بدین ترتیب غزالی سه عالم جدید دیگر معرفی می‌کند که اگرچه با عوالم درون منطبق نبوده، با آنها بی‌ارتباط هم نیستند. برای درک این ارتباط لازم است منظور مجدالدین را از فنا و جذبہ و قبضہ شرح دهیم.

خوشبختانه غزالی خود این سه عالم را در التجرید تعریف می‌کند، هر چند که بیان او مختصر است. «معنی سخن ما که می‌گوییم عالم فنا این است که نفس سالک مرید در آن (عالم) فانی شود و وجودش باقی‌ماند و صفات مذموم او محو شود.»^۲ این تعریف کم‌وبیش با قول صوفیه در این زمینه، چنانکه مثلاً در (رسالهٔ قشیریه آمده است)^۳، مطابقت دارد. مراد از فناء نفس غافل شدن از آن است و منظور از فناء صفات مذموم نیز تبدیل آنها به اوصاف پسندیده است. در این عالم وجود انسان هنوز باقی است، و به همین جهت می‌توان از اقامت سالک در عالم فنا سخن گفت. و باز همین وجود است که از درکات عالم عدل به آستانهٔ عالم فضل راه می‌یابد. در مورد دو منزل دیگر یعنی عالم جذبہ و عالم قبضہ نیز غزالی می‌نویسد: «معنی سخن ما که می‌گوییم عالم جذبہ این است که سالک در جذبہ ملک واقع می‌شود. و معنی سخن ما که می‌گوییم عالم قبضہ این است که او در

۱. التجرید، فصل ۳۷.

۲. التجرید، فصل ۳۷.

۳. رجوع کنید به (رسالهٔ قشیریه)، باب سوم در شرح الفاظ.

قبضه حق سبحانه و تعالی واقع می‌شود و حق بدون واسطه در او تصرف می‌کند.^۱

در تعاریف فوق خواجه به هیچوجه اشاره‌ای به عالمهای دل و روح و سر و ارتباط آنها با منازل سه‌گانه سالک نکرده است. امامطالبی که در فصول دیگر نوشته است نشان می‌دهد که این ارتباط در نظر او وجود داشته است. مثلاً^۲ در جایی که غزالی می‌خواهد از ورود مؤمن به عالم دل سخن گوید صحبت از رسیدن او به عالم فنا می‌کند و می‌نویسد:

چون به عالم فنا برسی تصرف حق در تو به تو می‌پیوندد و آنگاه سنگت اکسیری گرانمایه می‌شود و مس تو ز ناپ می‌گردد و انوار تنزیه و توحید بر تو افکنده می‌شود و از پرتو آنها شرک و تشبیه و تعطیل و تمویه از تو منتفی می‌شود. پس به صفای توحید ترا از کدورات صفات مصفا می‌گردانند و تو با آن از آلودگی مخالفت خود پاک می‌گرددی. سپس ترا در زمرة سالکان در می‌آورد و به منازل السائرین می‌برد تا اینکه ترا به عالی‌ترین منازل قلب چون رضا و تسلیم و تفویض و طمأنینه و تسکین برساند.^۲

در اینجا تصریح شده است که سالک با رسیدن به عالم فنا در واقع به عالم دل راه می‌یابد و لذا عالم دل را می‌توان حاصل ورود سالک به منزل اول دانست. البته در خود این منزل هم منازل دیگری هست که

۱. التجرید، فصل ۳۷.

۲. همانجا.

به آنها اشاره شده است: «اولاً منازل السائرین که یادآور کتابی است که خواجه عبدالله انصاری معاصر غزالی با همین عنوان نوشته، و ثانیاً منازل اعلای قلب که غزالی خود آنها را نام برده است. اینگونه افراط در استعمال لفظ منزل (یا منازل) توسط غزالی موجب می شود که معنی این لفظ در کتاب اودرهاله ای از ابهام فرو رود.

لفظ دیگری که باز تا اندازه ای مبهم است لفظ جذبہ است که غزالی آنرا نام منزل دوم سالک می داند. خواجه هیچگونه اشاره ای به ارتباط این منزل با عالم روح که پس از عالم دل است نکرده، اما در شرح عالم سر که پس از عالم روح است صحبت از جذبہ حق و افتادن سالک در قبضه الهی به میان می کشد و با این عبارت که قبلاً هم نقل کردیم می گوید: «... ترا جذب می کند و ترا از تو می ستاند و در قبضه خود می گیرد.» اگر مجدالدین به استعمال کلمه جذبہ در همین مورد اکتفا کرده بود، موجب می شد که ما منازل دوم و سوم را با عالم سر منطبق کنیم، لکن او آن را در هنگام بحث از عالم دل نیز استعمال کرده، درجایی که سخن از تقلب احوال به میان می آورد از جذبات حق یادمی کند. بنابراین، ظاهراً جذبہ حق هم پای دل را به میان می کشد و هم پای سر را. این خود نشان می دهد که عالم جذبہ برزخی است میان دو عالم دیگر و با عالم ارواح نسبت دارد.

به نسبت و ارتباط جذبہ و روح هر چند که غزالی خود صریحاً اشاره ای نکرده است، مشایخ دیگر در سخنان خود اینکار را کرده اند. ابونصر سراج در کتاب معروف خود الملع گفتار دو تن از مشایخ را در

این مورد نقل کرده است.^۱ از جمله از قول ابوسعید خراسی می نویسد: «خدای تعالی ارواح اولیاء خود را به سوی خود جذب می کند...» سراج خود در حالی که جذب را جذب ارواح می داند، سمویا بلندشدن را به دل و مشاهده را به سرنسبت می دهد. البته مسافر این منازل يك چیز است، نهایت آنکه هنگام برخاستن از زمین تن و اوج گرفتن، دل نام دارد و هنگام کشیده شدن به طرف حضرت روح، و چون در کف او جای می گیرد سر. از اینجا است که روزبهان بقلی، با استفاده از کلمات ابونصر، در شرح شطحیات می نویسد: «جذب ارواح سمو قلب است به مشاهده اسرار.»^۲ تعریفی که روزبهان در یکی دیگر از آثار خود از «مقام جذب» می کند با گفتار غزالی درباره عالم روح بی شباهت نیست. همانطور که گفته شد، از نظر خواجه با رسیدن به عالم روح نعت قدم در سالک بروز می کند، و روزبهان هم درباره جذب که او آن را از مقامات مشتاقان می خواند می نویسد:

ظهور جمال قدم بدین گونه که نور صفات در دل (سالک) مشتاق
بتابد آنچنانکه روح مقدسه را در برگیرد و آنرا به معادن
قطرت راه نماید جذب است که درباره آن پیغمبر - علیه السلام -
فرمود: «جذبة من جذبات الحق خیر من عبادة سنة (جذبه ای از
جذبه های حق بهتر از يك سال عبادت است).»^۳

۱. اللمع، ص ۳۶۸.

۲. شرح شطحیات، تصنیف روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کرین، تهران: ۱۳۴۴، ص ۶۲۱.

۳. کتاب مشرب الارواح، تألیف روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول: ۱۹۷۳ م، ص ۱۱۳.

مظهر جمال قدم یا مجلای تجلی صفات در اینجا دل است، اما آنچه که به معادن فطرت که همان عالم اسرار است کشیده می شود روح می باشد.

اگرچه ما در اینجا برای ارتباط منازل سالک و عوالم درون به نقل اقوال دیگران در این خصوص پرداختیم، این مراجعه و نقل اقوال بیشتر برای توضیح مطلب بود نه اثبات آن. برای مدلل ساختن مدعا باید از اقوال خود غزالی استمداد کرد. خوشبختانه مطلبی که به وجود ارتباط و تا اندازه ای مطابقت هر سه منزل با عوالم درون دلالت دارد این است که کلید در دل و روح و شیوة بیرون آوردن مرغ سر از درون قفس با وردیا ذکر سالک در منازل سه گانه فنا و جذب و قبضه یکی است. درباره کشف عوالم درون خواهی می نویسد: «دلها را با گفتن لا اله الا الله و روحها را با گفتن الله الله و اسرار را با گفتن هوهو کشف کن.»^۱ و باز همین معنی را با استفاده از تمثیل خانه و قفس و مرغ بدین صورت بیان می کند: «در (خانه) دل را با کلید لا اله الا الله و در (قفس) روح را با کلید الله الله باز کن و مرغ سرت را با قرطم^۲ هوهو از قفس بیرون آر، زیرا هو گفتن تو غذای این مرغ است.»^۳ در جای دیگر مجدالدین هر سه ذکر را به منزله غذای داند و می نویسد: «لا اله الا الله غذای دلهاست و الله غذای ارواح و هو غذای اسرار»، و یا آنها را به مغناطیس تشبیه کرده می گوید: «لا اله الا الله مغناطیس دلهاست و الله مغناطیس ارواح و هو مغناطیس اسرار.»^۴ پس آنچه مربوط

۱. التجرید، فصل ۳۹.

۲. قرطم: تخم مصفر؛ نوعی دانه.

۳ و ۴. التجرید، فصل ۳۹.

به عالم دل است کلمه توحید است و آنچه مربوط به روح و سراسر است به ترتیب اسم الله و اسم هو است.

کلمه توحید و دو اسم الله و هو علاوه بر اینکه مغناطیس و غذای دل و روح و سر خوانده شده در جای دیگر بعنوان اذکار سالک در منازل سه گانه فنا و جذب و قبضه معرفی گردیده، چنانکه توصیه شده است: «هرگاه در عالم فنا بودی دائم به گفتن لاله الا الله مشغول باش، و هرگاه در عالم جذب بودی به گفتن الله الله، و چون در عالم قبضه بودی به گفتن هوهو.» سپس مناسبت این ذکر با هر یک از منازل فوق بدین گونه تبیین شده است:

ذکر تو در عالم فنا لاله الا الله است و در عالم جذب الله الله و در عالم قبضه هوهو، برای این که تا وقتی که سالک عالم فنا هستی عالم وجود عدلی تو بر تو غالب است، و تا وقتی که سالک عالم جذب هستی عالم وجود فضلی تو بر غالب است. پس ذکر ترا در عالم فنا لاله الا الله قرار داده اند برای اینکه در عالم وجود عدلی صفات نکوهیده بر تو مستولی است، و ذکر ترا در عالم جذب الله الله قرار داده اند برای این که در عالم وجود فضلی صفات پسندیده بر تو مستولی است. و خاصیت کلمه لاله الا الله نفی و محو صفات نکوهیده است و خاصیت کلمه الله در تقویت و تنزیه صفات پسندیده. و تا وقتی که در عالم فنا هستی به نفی و محو محتاج تری زیرا صفات نکوهیده بر تو غلبه دارد، و تا وقتی که در عالم جذب هستی به تقویت و تنزیه محتاج تری زیرا صفات پسندیده بر تو غالب است.

و اما اختصاص عالم قبضه به گفتن «هوهو» برای این است که هرگاه به این عالم بررسی کدورات صفات عدلی از تو دور می شود و انوار صفات فضلی تو بر تو می تابد و تصرف حق بدون واسطه به تو می پیوندد، و تو از خود نیست و به او هست می گردی، از خود فانی و به او باقی می شوی. پس ذکر تو در این عالم «هوهو» است، چه موجود اوست و باقی اوست.^۱

بدین ترتیب کلمه توحید و دو اسم الله و هو در فصلی از کتاب التجرید به سه عالم درون یعنی دل و روح و سر نسبت داده شده و در فصل دیگر به عنوان اذکار سالک در سه منزل فنا و جذب و قبضه معرفی گردیده است. از عبارت فوق می توان چنین نتیجه گرفت که عالم فنا از نظر غزالی منزلی است که عالم دل در آن بتدریج به روی سالک گشوده می شود، و چون وارد عالم دل شد به منزل دوم یعنی عالم جذب می رود تا در عالم روح به روی او گشوده شود، و سرانجام به عالم قبضه می رود و در تصرف حق درمی آید و به مشاهده و مکاشفه عالم اسرار می پردازد و در تصرف حق درمی آید و به مشاهده و مکاشفه عالم اسرار می پردازد. در این عالم است که سالک يك ولی به شمار می آید.

۳. اولیاء و مقامات ایشان

سفر سالک در راه توحید در پرتو نور ایمان سرانجام به قرب حق

تعالی منتهی می شود و کسی که به این مرتبه نائل شود ولی نام دارد. بحث درباره اولیاء و یا انسان کامل در واقع محور اصلی همه مباحث عرفانی و نقطه اوج بسیاری از رسائل و کتابهای صوفیه است. خواجه احمد نیز در التجرید يك فصل کامل به این موضوع اختصاص داده عقیده خود را درباره معنی ولی و مقامات اولیاء و فرق میان سالک و معذوب و امتیاز کسانی که شایستگی رهبری و ارشاد دیگران را دارند از آنهایی که ندارند بیان کرده است. قبل از اینکه عقیده خواجه را بیان کنیم، برای روشن شدن مطلب لازم است اشاره ای به تاریخ این بحثها قبل از غزالی بنماییم.

درباره اولیاء و صفات و مقامات ایشان مدتها پیش از احمد غزالی بحثهایی کم و بیش در میان صوفیه رواج داشته است. پیدایش این بحث را مانند بسیاری از مباحثی که در تصوف پیش آمده است باید از ناحیه وحی دانست. قرآن مجید آیه ای دارد درباره اولیاء خدا و ایشان را کسانی معرفی نموده است که نه ترس بدیشان راه می یابد و نه اندوه. «الان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون»^۱ خبر (یا اخباری) هم هست که از قول پیغمبر (ص) درباره اولیاء نقل کرده اند. مثلاً ابوالقاسم قشیری که يك باب از رساله خود را به موضوع ولایت اختصاص داده می نویسد: «پیغمبر صلی الله علیه وسلم... گفت هر که يك ولی را از من برنجاند بامن به جنگ بیرون آمده باشد»^۲ وجود این آیه و خبر و نظایر آن کافی بود که بحث درباره اولیاء و بطور کلی ولایت در تصوف پدید آید.

نخستین صوفی ای که در این خصوص به تفصیل سخن رانده است

۱. یونس، آیه ۶۲.

۲. ترجمه (رساله قشیری)، ص ۴۲۶.

ابوعبدالله محمد بن علی ملقب به حکیم الترمذی است. ترمذی از مشایخ مشهور قرن سوم و صاحب رسائل و کتب فراوان در تصوف است. افکار و آراء حکیم هم از طریق آثار او و هم از طریق پیروان او که در طریقت به حکیمیه معروف بوده‌اند در عقاید صوفیه از جمله خواجه احمد غزالی تأثیر گذاشته است. اما مقام ترمذی و کم و کیف تأثیر عقاید او آنطور که باید شناخته نشده است. خوشبختانه در چند دهه اخیر بسیاری از آثار او بر اثر تحقیقات جدید محققین معرفی شده و به طبع رسیده است.^۱ البته قدما نیز به اهمیت مقام حکیم نیک واقف بودند، چنانکه فریدالدین عطار شرح احوال او را در تذکرة الاولیاء آورده و قبل از او نیز هجویری در کشف المحجوب تا اندازه ای بتفصیل درباره آراء و عقاید حکیم داد سخن داده است بطوری که سخنان او در این باب خود از منابع اصلی تحقیق درباره نظریه ولایت نزد حکیم و پیروان او و بطور کلی صوفیه به شمار می‌آید. صاحب کشف المحجوب بحث ولایت را اساس طریقه حکیم دانسته می‌نویسد:

قاعده سخن و طریقتش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی و از درجات اولیاء و مراعات ترتیب آن، و او خود علی حده بحری است بی کرانه باعجوبات بسیار. و ابتدای کشف

۱. درباره نظریه ولایت از همه آثار حکیم مهمتر کتاب ختم الاولیاء است که توسط عثمان اسماعیل یحیی تصحیح و چاپ شده است (بیروت: ۱۹۶۵). در میان تحقیقات جدید نیز بسایه از کتاب عبدالفتاح عبدالله برکه تحت عنوان الحکیم الترمذی ونظریته فی الولایه در دو مجلد (قااهره: ۱۹۷۱) یاد کرد. برای مشخصات چاپ کتابهای دیگر ترمذی رجوع کنید به فهرست منابع.

مذهب وی آن است که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هوایشان و اخریده و هرکسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده^۱.

پس از این هجویری بخش قابل ملاحظه‌ای از کتاب خود را به بحث دربارهٔ مذهب ترمذی و آراء پیروان او اختصاص می‌دهد.

یکی از مهمترین کارهایی که هجویری در این بخش انجام می‌دهد تعریف ولایت و ولی است، کاری که دیگران کمتر بدان مبادرت ورزیده‌اند. در مورد ولایت او^۲ هجویری میان ولایت و ولایت تمیز داده می‌نویسد: «ولایت به فتح و او نصرت بود اندر حق لغت، و ولایت به کسروا و امارت بود، و نیز هر دو مصدر ولیت باشد. و چون چنین بود باید که تا دولغت بود چون دلالت و دلالت^۳. پس از این هجویری دو معنای دیگر برای ولایت ذکر می‌کند، یکی ربوبیت و دیگری محبت.

در دنبال سخن فوق، هجویری به تعریف ولی مبادرت ورزیده

می‌نویسد:

۱. کشف المحجوب، ص ۲۶۵.

۲. هجویری ظاهراً نخستین کسی است که این امتیاز را ذکر کرده، و هرچند که خود امتیاز مورد قبول دیگران واقع شده از تعریف او کاملاً پیروی نشده است، چنانکه مثلاً آقای سیدجلال الدین آشتیانی می‌نویسد: «ولایت به کسر و او به معنی امارت و تولیت و سلطنت و به فتح و او به معنی محبت است.» (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مشهد: ۱۳۸۵ ه. ق.، ص ۵۹۴).

۳. کشف المحجوب، ص ۲۶۶.

اما ولی روا باشد که فعلیل بوده معنی مفعول، چنانکه خداوند تعالی گفت «وهو يتولى الصالحين»^۱، که خداوند تعالی بنده خود را به افعال و اوصاف وی نگذارد و اندر کنف حفظ خودش بدارد. و روا باشد که فعلیل باشد به معنی مبالغت اندر فاعل که بنده تولى به طاعت وی کند و رعایت حقوق وی را مداومت کند و از غیر وی اعراض کند. این مرید باشد و آن دیگر مراد^۲.

همین مطلب را قشیری نیز، بدون اینکه تعریفی از «ولایت» بکند، در رساله خود ذکر کرده و سپس می گوید «این هر دو صفت واجب بود تا ولی ولی باشد»^۳، ولیکن هجویری از این حد فراتر رفته می گوید همه معانی ای که از ولایت شده است، یعنی نصرت و امارت و ربوبیت و محبت، «از حق به بنده و از بنده به حق روا باشد».

و اما احمد غزالی در فصلی که از کتاب التجرید به بحث درباره اولیا اختصاص می دهد مستقیماً به بیان معانی ولایت و ولی نمی پردازد، بلکه بحث خود را با ذکر مقامات اولیاء آغاز کرده به بیان فرق میان سالک و معجذوب ختم می کند. ولیکن از فحوای کلام غزالی می توان به نظر او درباره معانی ولی و ولایت پی برد، معانی ای که کم و بیش با آنچه اسلافش در این خصوص گفته اند مشابه است.

نخستین معنایی که خواجه احمد برای ولایت در نظر می گیرد خلافت یا جانشینی است. مراد از خلافت در اینجا مقام خلیفه اللهی که

۱. الاعراف (۷)، آیه ۱۹۶.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۶۶.

۳. ترجمه رساله قشیری، ص ۴۲۷.

به حضرت آدم-علیه السلام- و انبیاء دیگر بخشیده اند نیست، بلکه جانشینی و نیابت انبیا و پیامبران است^۱. ولی بدین معنی کسی است که جانشین نبی یا رسول باشد.

مسأله جانشینی نبی بطور کلی در دین اسلام از اهمیتی بسیار برخوردار است، چه اسلام دینی است که پیامبران خاتم انبیاست و پس از او دیگر پیامبری معبوث نخواهد شد. بجای انبیاء در این دین اولیا یا علما که به منزله انبیاء بنی اسرائیل اند^۲ دعوت و تربیت خلق را به عهده دارند، چنانکه در خبر آمده است «العلماء ورثة الانبیاء». این مطلب را عزیزالدین نسفی در یکی از رسائل خود از قول شیخ سعدالدین حموی بطرزی روشن بیان کرده می نویسد:

«... پیش از محمد - علیه السلام - در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود، و مقربان را از جمله انبیا می گفتند، اگرچه در هر دینی يك صاحب شریعت بود، و زیاده از یکی نمی بود، اما دیگران خلق را به دین وی دعوت می کردند و جمله را انبیا می گفتند. پس در دین آدم-علیه السلام- چندین پیغمبر بودند که خلق را به دین آدم دعوت می کردند، و در دین نوح، و در دین ابراهیم، و در دین موسی، و در دین عیسی همچنین. چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق

۱. برای تعریف خلیفه و اقسام دوگانه خلافت رجوع کنید به المقدمات

من کتاب نهی النصوص، سید حیدر آملی، تصحیح هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۵۲ ش. ص ۲۷۱.

۲. بنابر این حدیث که «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل.»

را به دین من دعوت کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند،
و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاست. این اولیا
خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد.^۱

در اینجا باید افزود که اولیاء دین محمد (ص) فقط خلیفه پیامبر
خود نیستند، بلکه در این دین خلفایی برای اقسام پیامبران وجود دارند.
توضیح آن که پیامبران خود يك دسته نیستند بلکه آنها را به انبیا و
رسل و اولوالعزم و اولوالاصطفای خاتم^۲ تقسیم کرده اند. در تعریف آنها
گفته اند:

نبی آن است که او را وحی و معجزه باشد، و رسول آن است
که او را وحی و معجزه و کتاب باشد، و اولوالعزم آن است که
او را وحی و معجزه و کتاب باشد و شریعت اول را منسوخ
گرداند و شریعتی دیگر بنهد. ختم آن است که او را وحی و
معجزه و کتاب باشد و شریعت اول را منسوخ گرداند و شریعتی
دیگر بنهد و پیغمبری بر وی ختم شود.^۳

هر يك از این اقسام را خلیفه یا جانشین خاصی است. به همین
لحاظ اولیا که مقام خلافت به ایشان سپرده شده است به چهار دسته تقسیم

۱. کتاب الانسان الكامل (مجموعه رسائل). تصنیف عزیزالدین نسفی.

به تصحیح ماریژان موله، تهران: ۱۳۴۱ ه. ش. ص ۳۲۰.

۲. اولوالاصطفاء خاتم مفهوماً فرق دارند، ولیکن مصداقاً فرقی ندارند
و خاتم همان مصطفی است، صلی الله علیه و آله وسلم.

۳. کتاب الانسان الكامل، ص ۳۲۲.

می‌شوند. در این خصوص خواجه احمد می‌نویسد: «بدان که اولیا را چهار مقام است: اول مقام خلافت نبوت، دوم مقام خلافت رسالت، سوم مقام خلافت اولوالعزیمه، و چهارم مقام خلافت اولوالاصطفاء.»^۱ پس از این خواجه به هر یک از این اقسام لقبی خاص داده می‌نویسد: «مقام خلافت نبوت از آن علماست، و مقام خلافت رسالت از آن ابدال، و مقام خلافت اولوالعزیمه از آن اوتاد، و مقام خلافت اولوالاصطفاء از آن اقطاب.»^۲

چنانکه ملاحظه می‌شود، غزالی خلفای هر دسته از پیامبران را به صیغه جمع بکار می‌برد و آنها را علما و ابدال و اوتاد و اقطاب بجای عالم و بدل و وتد و قطب می‌خواند. از اینجایی توان نتیجه گرفت که در هر مقام تعدادی از اولیاء وجود دارند. غزالی خود درباره شماره ایشان سخنی نمی‌گوید، ولیکن مشایخ دیگر در این باره مطالبی بیان کرده‌اند. هجویری به جای علما از لفظ «اخیار» استفاده کرده و تعداد آنان را سیصد (۳۰۰) و ابدال چهل (۴۰)، و اوتاد را چهار (۴) تن دانسته است. علاوه بر اینها، هجویری از هفت ابرار و سه نقیب و یک قطب نیز یاد کرده و مجموعاً تعداد اولیا را سیصد و پنجاه و پنج دانسته است.^۳ این تعداد با اندکی اختلاف توسط مشایخ دیگر بخصوص پیروان مکتب ابن عربی نیز حفظ شده است.^۴

۱. التجرید. فصل ۳۸.

۲. همانجا.

۳. رجوع کنید به کشف المحجوب، ص ۲۶۹.

۴. مثلاً رجوع کنید به کتاب الانسان الکامل، ص ۳۱۷ و المقدمات من- کتاب نص النصوص، صص ۸-۲۷۷. در این دو کتاب، بخصوص شرح عقیده سعدالدین حموی که هم شیعه دوازده امامی بوده و هم پیرو ابن عربی جالب توجه است.

پس از این بحث مختصر درباره مقامات اولیاء خواجہ احمد بلافاصلہ بحث دیگری درباره وجوہ دوگانہ معنای ولایت و تقسیم اولیاء بہ سالک و مجذوب آغاز می کند. مراد از سالک در اینجا یک نفر مبتدی نیست، بلکہ کسی است کہ از راه سیر و سلوک و بر اثر مجاہدہ بہ جذبہ رسیدہ، در حالی کہ مجذوب کسی است کہ توسط حق از میان خلق برگزیدہ شدہ و بدون تحمل رنج سلوک و زحمت مجاہدہ بہ جذبہ راہ یافتہ است. ہر دوی اینہا را غزالی ولی می خواند و امتیاز آن دو از یکدیگر را ناشی از وجوہ دوگانہ معنای ولی دانستہ می نویسد:

معنای ولی بر دو وجہ است: وجہ اول ولی بالقوہ است و او کسی است کہ بنا بر مصلحت دینی ولایت تصرف در حق او ثبت شدہ باشد. وجہ دوم آن است کہ ولایت تصرف بہ او دادہ شدہ باشد.

و اگر بگویند: چطور ممکن است ولی ای باشد کہ ولایت تصرف نداشته باشد؟ در پاسخ گوئیم ولی ممکن است بہ این معنی باشد کہ خداوند متولی ہمہ امور او باشد و این ولی ولی بالفعل است، کہ چون بشنود بگوش حق می شنود، و چون ببیند بچشم حق می بیند، و چون بگوید بزبان حق تکلم می کند. و او در عالم محبوبیت است و اشارہ بہ ہمین مطلب است آنجا کہ پیامبر (ص) در حدیث قدسی می فرماید: و کنت لہ سمعاً و بصراً...^۱

عبارات فوق را که خواجه احمد به عنوان مقدمه برای بحث ولى سالک و ولى مجذوب ذکر کرده است خود بیان کننده نظر اصلی او در باره معنای ولى است. ولایت را غزالی همه جا در آثارش به معنای امارت و سلطنت و سرپرستی و تولیت بکار می برد، و در اینجا نیز ولى بوجه اول کسی است که صاحب ولایت به همین معنی باشد، یعنی صاحب امارت و قدرت و تصرف در خود و در دیگران. با سؤالی که خواجه بلافاصله پس از این معنی طرح می کند می خواهد وجه دیگری برای ولى و ضمناً معنای دیگری برای ولایت قائل شود. بنابراین وجه، ولى به همان معنی است که هجویری و قشیری گفته اند یعنی کسی که حق تعالی متولی همه امور او گشته باشد، و ولایت نیز مطابق این وجه به معنی قرب و محبوبیت است. هر ولى که به عالم محبوبیت راه یابد محبوب است و محبوب یا معشوق مفعول است در مقابل محب یا عاشق که فاعل است. معنای این مفعولیت سلب همه اختیارات و همه قوا از بنده است، یعنی قوایی که محبوب با آنها ادراک می کند از خود او نیست بلکه از حق است. در باره این مقام که اصطلاحاً آنرا قرب نوافل گفته اند پیغمبر (ص) از زبان حق می فرماید: «لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فاذا احبته کنت له سمعاً و بصرأ و مؤیدأ و لسانأ؛ بى یسمع و بى یتقرب و بى ینطق و بى یتطش»^۱ این همان خبری است که مجدالدین، همانطور که ملاحظه شد،

۱. این خبر مشهور به چند روایت نقل شده است. روایت فوق از کشف المحجوب هجویری (ص ۳۲۶) گرفته شده که در ترجمه آن گفته است: «چون بنده ما بمجاهدت بما تقرب کند ماوی را بدوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی فانی گردانیم و نسبت وی از افعال وی بزدانیم تا بما شنود آنچه شنود و بما گوید آنچه گوید و بما بیند آنچه بیند و بما گیرد آنچه گیرد.»

بدان اشاره کرده است و بدنبال آن در وصف کسی که به این قرب راه یافته است می نویسد:

واگذاردن تربیت خلق به عهده این ولی صلاح نیست ، زیرا که او در قبضه حق است و اختیار از او سلب شده است . و چون اختیار خودش را ندارد صلاح نیست که مربی دیگران باشد ، چه لازمه تصرف در دیگران تصرف در خود است ، و این ولی را حق با جذبه خود از او ستانده و تصرف در نفس را از او سلب کرده و لذا تصرف در دیگران هم از او سلب شده است . نمی بینی که در عرف شرع هم هر که خود ولایت یا سرپرستی خود را داشته باشد می تواند سرپرست دیگران باشد ، والا نه ؟ پس شخص عاقل و بالغ چون ولایت او برای خودش مقرر شد می تواند ولی دیگران باشد ، ولیکن طفل و کودک چون ولایت خودش را ندارد نمی تواند ولی شخص دیگر باشد . مجذوب هم در قبضه حق به منزله کودک شیرخوار است که دست قدرت حق در او تصرف می کند ، همچنانکه مادر در فرزند خود تصرف می کند .

در برابر این دسته از اولیا کسانی هستند که ولایت تصرف در دیگران به ایشان تفویض شده است و این اولیا ، همانطور که گفته شد ، سالکان نام دارند ، زیرا که ایشان همه منازل و مراحل را بقدم سلوك رفته اند . این عده را غزالی در مقام مقایسه با اولیاء مجذوب چنین وصف می کند :

و اما ولی سالک صلاحیت این را دارد که مربی خلق باشد، زیرا او به منزله شخص بالغی است که ولایت تصرف در نفسش به او تفویض شده، و هر که ولایت بر نفس خود را داشته باشد جایز است که سرپرستی دیگران را هم عهده دار شود. و چون این امر در عرف شریعت جایز است در عرف حقیقت نیز جایز می باشد، چه حقیقت همسنگ شریعت است و تفرقه میان شریعت و حقیقت کفر و زندقه است.

برای توضیح بیشتر این مطلب غزالی از يك مثال دیگر استفاده می کند و آن تشبیه سالک و مجذوب به عنوان مسافران راه آخرت یعنی طریقت با مسافران راه بیابان است.

و مثال مجذوب در مقام محبوبیت مانند مردی است که او را چشم بسته از بیابانی گذر داده اند بطوری که او جای پای خود را ندیده و ندانسته باشد که او را به کجا می برده اند. پس از این که این مرد راه را طی کرد و به مقصد رسید، چون از او درباره یکی از منازل سؤال کنند چیزی از آن نمی داند و خبری از آن ندارد. و همانطور که این شخص صلاحیت ندارد که راهنمای دیگران باشد، مجذوب هم صلاح نیست که در راه آخرت راهنمای خلق باشد.

و مثال سالک در راه آخرت مثال مردی است که راه بیابان را طی کرده در حالی که آن را دیده و منازل و مراحل و جاهای

هموار و یا ناهموار را وجب بوجب شناخته و بدانها علم داشته و از آنها با خبر باشد. و همانطور که این شخص صلاحیت دارد که راهنمای دیگران در راه بیابان باشد، سالک راه معرفت هم شایستگی این را دارد که در راه آخرت راهنمای خلق باشد.^۱

خواجه احمد در همین جا کلام خود را درباره اقسام دوگانه اولیاء ختم می کند، ولیکن این بحث بدین صورت در تصوف باقی نمی ماند، بلکه مشایخ دیگر پس از خواجه مبادرت به تکمیل آن می ورزند. از سوی دیگر، قبل از غزالی نیز این بحث توسط حکیم الترمذی و پیروان او عنوان شده بوده است. در اینجا برای اینکه اولاً با عقاید غزالی بهتر آشنا شویم و ثانیاً جایگاه آن را در تاریخ تصوف بدانیم لازم است به سابقه این بحث و دنباله آن در تاریخ اشاره ای بنمائیم.

همانطور که گفته شد، این بحث تا آنجا که اطلاع داریم با حکیم الترمذی آغاز شد. بر اساس آیه شریفه «الله یجتبی الیه من یشاء ویهدی الیه من ینیب» (خداوند هر که را بخواهد برمیگزیند و هر کس که به او گراید راه نمایی می کند)^۲ ترمذی اولیای خدا را به دو دسته تقسیم می کند: یکی آنان که در حق هر یک از ایشان گفته شده است «یجتبی الیه» و دیگر کسانی که در وصف هر یک گفته شده است «یهدی الیه». دسته اول مجتبی و دسته دوم مهتدی نامیده شده اند. ولی مجتبی را ترمذی مجذوب می خواند، زیرا که او «بنده ایست که دلش را خدای تعالی جذب کرده است»^۳، بدون

۱. التجرید، فصل ۳۸.

۲. شوری (۴۲)، آیه ۱۳. (تفسیر میبدی).

۳. ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: ۱۹۶۵. ص ۴۰۶.

اینکه متحمل رنج و زحمت شده باشد. اما ولی مهتدی کسی است که پس از توبه روی به حق آورده و با سعی و کوشش خود به قرب حق راه یافته است. چنانکه ملاحظه می شود تنها تفاوتی که در اینجا میان گفتار ترمذی و غزالی هست این است مهتدی را غزالی سالک خوانده است. البته شرحی که ترمذی در باره ولی مجتبی یا مجذوب و ولی مهتدی داده^۱ فصل تر از گفتار غزالی در این خصوص است. اما از سوی دیگر، آنچه را که مجدالدین در باره صلاحیت ارشاد و تربیت دیگران و مسأله تصرف ولی در خود و در استعداد دیگران گفته بحثی است که تا آنجا که اطلاع داریم خود او مبتکرش بوده و پاره ای دیگر از مشایخ به او تاسی کرده اند. در میان اخلاف غزالی از جمله کسانی که باید یاد کرد عبدالقاهر شهاب الدین سهروردی صاحب عوارف المعارف و همچنین عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه اند، چه عقاید ایشان در تاریخ تصوف در ایران بسیار مؤثر بوده است.^۲ سهروردی اولاً بدون اینکه ذکر از اولیا بکند صوفیان را بر اساس آیه اخیر مانند حکیم الترمذی به دو دسته تقسیم می کند.^۳ اما در جای دیگر^۴ اهل طریق را بطور کلی به

۱. رجوع کنید به ختم الاولیاء، فصل ۱۲ تا ۲۴؛ و الحکیم الترمذی و

نظریته فی الولایه، ج ۲، ص ۱۳ به بعد.

۲. در میان اعراب نیز مشایخی چون ابوالعباس مرسی و ابن عطاء الله اسکندری این بحث را دنبال کرده و مطالب جدیدی بدان افزوده اند. رجوع کنید به ابن عطاء الله اسکندری و تصوفه، تألیف دکتر ابوالوفا الغنیمی التفتازانی، قاهره ۱۹۶۹، صص ۲۷۸-۲۸۴. و الحکیم الترمذی و نظریته فی الولایه، ج ۲، صص ۱۳۷ تا ۱۳۴.

۳. عوارف المعارف، ص ۴۸.

۴. همان کتاب، صص ۸۷-۸۹.

چهار دسته به شرح ذیل تقسیم می‌کند: سالک مجرد، مجذوب مجرد، سالک متدارك بجذبه، و مجذوب متدارك به سلوك. کاشانی نیز همین تقسیم را در مصباح‌الهدایه از سهروردی اقتباس کرده و این چهار دسته را به ترتیب سالک ابتر، مجذوب ابتر، سالک مجذوب، و مجذوب سالک خوانده است.

تعریفی که سهروردی و کاشانی از این چهارگروه می‌کنند کم و بیش یکی است. سالک مجرد یا ابتر طفل راه است و بقول کاشانی «هنوز از مضیق مجاهدت به فضای مشاهدت نرسیده»^۱ است. بالنتیجه، بدیهی است که این چنین شخص نمی‌تواند از عهده تربیت و ارشاد و هدایت دیگران در طریقت برآید. مجذوب مجرد یا ابتر هم کسی است که نابرده رنج به گنجی رسیده و حق تعالی حجابی از پیش دلش برگرفته، اما از آنجا که «به دقایق سیرو سلوك و حقایق مقامات و منازل و قواطع و مخاوف و قوف نیافته»^۲ است او نیز صلاحیت شیخی ندارد. به عبارت دیگر، منصب شیخوخت را سهروردی و کاشانی کمال بشمار می‌آورند، و چون سالک و مجذوب ابتر هر دو ناقص‌اند استحقاق این منصب را ندارند. کسانی چنین استحقاقی را دارند که هم سلوك کرده و هم به جذبه رسیده باشند، و اینها هم سالکان مجذوب و مجذوبان سالک‌اند. فرق میان آنها این است که سالک مجذوب ابتدا با قدم سلوك از منازل راه عبور کرده و سپس به عالم جذبه رسیده، اما مجذوب سالک، بر عکس، «اول بقوت امداد جذبات بساط مقامات راطی کرده بود و به عالم کشف و عیان رسیده، و بعد از آن منازل و مراحل طریق را بقدم سلوك باز دیده، و حقیقت حال

را در صورت علم باز یافته.^۱

مقایسه سخنان احمد غزالی با شهاب‌الدین سهروردی و عزالدین کاشانی نشان می‌دهد که در واقع همانطور که از لحاظ تاریخی زمان غزالی مابین حکیم الترمذی و سهروردی و کاشانی بوده، بحث او در باره اوصاف اولیا نیز قولی میان عقیده ترمذی از يك سو و سهروردی و کاشانی از سوی دیگر بوده است. اختلاف غزالی با شهاب‌الدین و عزالدین در وهله اول در تقسیم آنهاست. در غزالی ما با دو گروه روبرو هستیم امادر سهروردی و کاشانی با چهار گروه. این اختلاف ناشی از این است که اولاً بحث غزالی صرفاً در باره اولیاست و لذا او در باره ولی سالک و ولی مجذوب سخن می‌گوید، و حال آنکه سهروردی و کاشانی درباره عموم اهل طریقت سخن می‌گویند و لذا از سالکی هم که ولی نیست سخن بمیان می‌آورند. با حذف سالک مجرد ما با سه گروه روبرو خواهیم بود که بقول سید حیدر آملی «اصحاب الجذبات»^۲ می‌باشند. ثانیاً غزالی سالک مجذوب و مجذوب سالک هر دو را سالک می‌خواند، یعنی همینقدر که کسی منازل سلوک را طی کرده باشد از نظر او سالک است، خواه سلوک پیش از جذب باشد خواه پس از آن. بدیهی است که امتیاز این دودسته از هم و توصیف نسبتاً دقیق آنها توسط سهروردی و کاشانی خود نشان دهنده بسط و تکامل این بحث در تاریخ تصوف می‌باشد. نکته دیگری که در این مقایسه می‌توان ذکر کرد این است که مجذوب از نظر غزالی يك ولی است و اگرچه شایستگی تربیت و هدایت دیگران را در طریقت ندارد، یعنی ولایت تصرف به او تفویض نشده، باز به مقام

۱. همانجا.

۲. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۲۶۸.

قرب وعالم محبوبیت راه یافته است، در حالی که شهاب الدین و عزالدین از چنین شخصی بعنوان ولی یاد نکرده او را کامل نمی دانند. کاشانی او را ابتر می نامد و شهاب الدین بالحنی نسبتاً تحقیرآمیز در وصف او می نویسد: «یرفع عن قلبه شیئاً من الحجاب». از نظر این دو شیخ فقط مجذوب سالک است که به کاملترین درجات نائل آمده و به عالم محبوبیت راه یافته است. حتی سالک مجذوب هم به اندازه مجذوب سالک کامل نیست.

برتری مجذوب سالک از سالک مجذوب بدین علت است که از نظر سهروردی و کاشانی صفت یکی محبوبی و صفت دیگر محبی است. مجذوب سالک کسی است که محبوب حق است و پس از مکاشفه و مشاهده قدم در راه مجاهده می نهد و حال آنکه سالک مجذوب محب و عاشق است و پس از مجاهده و رنج و کوشش به مکاشفه و مشاهده می رسد. بدیهی است که محبوب افضل از محب است. ولی بهر حال این تفضل نصیب همه کس نمی شود. فقط عده قلیلی هستند که برگزیده حق اند، مابقی باید با سعی و مجاهده راه عاشقی و محبی را طی کنند. حتی مجذوبان نیز، از نظر سهروردی و کاشانی و پیروان ایشان، باید راه سلوک را در پیش گیرند و از نظر غزالی نیز برای اینکه بتوانند تربیت و ارشاد خلق را بعهده بگیرند باید این راه را طی کنند.

فصل نهم

سماع

- | | |
|----------------------------|---------------------------------|
| ۱. تصنیف رساله درباره سماع | ۲. اصل سماع |
| ۳. اتحاد قوای ادراک | ۴. اسرار و معانی |
| ۵. نغمه آفرینش | ۶. مجلس سماع و شرایط و کیفیت آن |

۱. تصنیف رساله درباره سماع

یکی از موضوعهای مهم و بحث‌انگیز در تصوف و بخصوص در مکتب احمد غزالی سماع است. غزالی، چنانکه خواهیم دید، از سماع به عنوان يك وسیله موثر در ارتقاء روح و تجرد آن از عالم جسمانی استفاده می‌کرده است. استفاده از سماع البته منحصر به طریقه احمد غزالی نبوده، چه در عصر او یعنی قرنهای پنجم و ششم، و حتی پیش و پس از آن، این عمل فوق‌العاده در میان فرقه‌های مختلف صوفیه رواج داشته است، بطوری که مشایخ بزرگ در باب نحوه دائر کردن مجالس سماع و شرایط و آداب شرکت جستن در آنها رسائل متعدد نوشته و یا ابواب

و فصولی از کتابهای خود را بدان اختصاص داده‌اند.^۱

در مورد زمان پیدایش این قبیل مجالس در میان صوفیه اطلاع دقیقی در دست نیست. قدر مسلم این است که در صدر اسلام سماع بدان صورت که در مجالس صوفیه برگزار می‌شده وجود نداشته است. صدای خوش مؤذنان و قرائت قرآن توسط قاریان خوش‌آواز از ابتدا روح مؤمنان را تقویت می‌کرده است، اما این با سماع صوفیان فرق داشته است. در میان صوفیان و بخصوص در عصر غزالی ما به اصطلاح امروزی بانوعی کنسرت روحانی مواجه هستیم. صوفیان در این مجالس دورهم جمع می‌شدند و فعالانه شرکت می‌کردند و با صدای موسیقی به رقص و پایکوبی و دست افشانی می‌پرداختند و در غلبه حال دستار از سر بر می‌گرفتند و خرقة از تن پاره می‌کردند و مدهوش می‌شدند و گاه در همان حال جان می‌سپردند. ظاهراً این گونه مجالس دوسه قرن پس از زمان صحابه همزمان با رواج یافتن علم موسیقی در فرهنگ و تمدن اسلامی بتدریج شکل گرفته است.

استفاده علمی از موسیقی توسط مسلمانان بطور حتم از روی آگاهی عمیق از تأثیرات گوناگون آن بر روان آدمی بود. در حالیکه اشخاصی چون فارابی و ابن سینا از این علم به عنوان یک وسیله روان درمانی

۱. مانند کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف (باب ۷۵)، الملح (کتاب السماع) کشف المحجوب (کشف الحجاب الهادی عشر) رساله قشیریه (باب ۵۲) و یا حتی احیاء علوم الدین (کتاب آداب السماع والوجد) کیمیای سعادت (رکن ۲، اصل ۸) که همه پیش از احمد غزالی یا در زمان حیات او نوشته شده است. پس از او نیز صوفیه در این باره داد سخن داده‌اند و یکی از مفصل‌ترین بحث‌ها را در کتاب اورداد الاحباب و فصوص الاداب باخزری (فصل آداب السماع) می‌توان یافت.

استفاده می کردند صوفیه آن را به عنوان يك وسیله برای رها کردن روح از بندهای جسمانیت بکار می بردند. بنابراین هدفی که صوفیه برای آن در نظر می گرفتند يك هدف دینی بود، اما سایر متدینان نمی توانستند این مطلب را بپذیرند. از این رو صوفیه با يك مشکل اجتماعی روبرو بودند.

مشکل اجتماعی ای که صوفیه همواره در تاریخ تصوف با آن مواجه بوده اند عکس العمل مشرعین قشری و بطور کلی منکران سماع موسیقی در برابر آنان بوده است. نواختن آلات موسیقی در خانقاهها و زاویه ها و یا حتی مسجدها توسط صوفیان و آواز خواندن و رقصیدن و چرخیدن و دست افشاندن و خرقه دریدن و نعره زدن ایشان و شور حالی که در این مجالس به آنان دست می داده به هیچ وجه با خشکی و بی ذوقی فقهای قشری سازگار نبوده است. از این رو این دسته از مسلمانان صوفیه را برای دائر کردن مجالس سماع بیاد انتقاد گرفته و عمل ایشان را مخالف شرع و سنت پیغمبر پنداشته اند. در مقابل این عده صوفیه نیز به نوبه خود سعی کرده اند تا با آوردن دلایل شرعی و روایات و اخبار از قول پیغمبر (ص) وائمه سماع را از لحاظ شرعی و عقلی توجیه کنند.

خواجه احمد یکی از کسانی است که چه در زمان حیاتش و چه پس از فوتش هدف تیر ملالت منکران سماع واقع شده است. انصافاً این انتقادات بدون دلیل هم نبوده است، چه شواهدی هست که نشان می دهد خواجه نه تنها در مجلس سماع به عنوان يك مستمع و شیخ مجلس حضور داشته، بلکه عملاً در رقص صوفیان شرکت می کرده است. یکی از این شواهد داستانی است که ابن حجر نقل کرده می نویسد:

وقتی جماعتی از صوفیان در مجلس سماع حاضر شدند و قوال شعری بخواند و آنگاه خواجه احمد غزالی از جای برخاست و به تواجد و جنب و جوش پرداخت و بر سر ایستاد و پاهای خود را در هوا کرد و پاسی از شب گذشت و همه از میدان بدر رفتند لکن او همچنان به حال خود بود، نه دستش بر زمین بود و نه پایش.^۱

با در هوا کردن و بر سر ایستادن عملی نیست که در مجلس سماع صوفیان معمول بوده باشد. از این رو در صحت جزئیات این داستان که کلاً با غرض ورزی توأم است می توان تردید داشت.^۲ اما به هر حال این دلیل نیست که شرکت خواجه را در مجالس سماع و تواجد و رقص او را منکر شویم. خبری که عین القضاة همدانی در تمهیدات نقل می کند نشان می دهد که شرکت خواجه در این گونه مجالس و رقصیدن او در نظر معاصران و مریدانش چیز غریبی نبوده است. قاضی می نویسد:

شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی. پس ما رقص می کردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی می گفت. پدرم در بنگریست. پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما رقص می کرد و لباس او چنین و چنان بود.^۳

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۹۳.

۲. داستان فوق را ابن حجر از قول ابوالفضل مسمود بن محمد الطرازی نقل کرده و ظاهراً هم غرض او مانند ابوالفرج بن جوزی بدگونی از خواجه بوده است.

۳. تمهیدات، صص ۱-۲۵۰.

در رقصیدن و تواجد خواجه در این جا بحثی نیست، صرف شرکت کردن او که از لحاظ اجتماعی يك امام و فقیه و عالم و واعظ مشهور بود در این گونه مجالس کافی بود که حربه خوبی به دست دشمنانش بدهد. ظاهراً حملات و انتقادات و اعتراض هایی که به وی می شد به حدی رسیده بود که او را وادار به نوشتن رساله ای مستقل تحت عنوان بواق الالماع فی الرد علی من یهزم السماع بالاجماع کند و در آن پیرامون سماع و فوائد و آداب آن داد سخن دهد، و گرچه خواجه این رساله را بقول خودش بنا به درخواست یکی از صالحان که احياناً مریدش بوده است نوشته، اما در حقیقت یکی از مهمترین انگیزه های او برای تصنیف این رساله رد کسانی است که منکر سماع بودند و آن را تحت هر شرایطی در اسلام حرام می پنداشتند. این مطلب خود از عنوان کتاب پیداست، و احتیاج به اثبات آن نیست.

دلائلی را که احمد غزالی برای توجیه سماع اقامه می کند می-توان به دو دسته تقسیم کرد. يك دسته دلائل شرعی است که مبتنی بر کتاب و سنت و مطالب منقول است و دسته دیگر دلائل عقلی است. دلائل شرعی خواجه کم و بیش همانهایی است که مشایخ دیگر بخصوص برادرش حجت الاسلام در احیاء العلوم و کیمیای سعادت ذکر کرده اند. اما آنچه سخت در خور توجه است دلائل عقلی خواجه در این کتاب است که به لحاظی محکم تر از دلائل شرعی است. بررسی این قسمت از مطالب بواق الالماع ما را به جنبه نظری بحث سماع در تصوف غزالی هدایت می کند و یکی از مسایل این جنبه اصل سماع است.

۲. اصل سماع

مسئله اصل سماع با احمد غزالی آغاز نمی‌شود بلکه سابقه آن به دوسه قرن پیش از او کشیده می‌شود. یکی از مهمترین منابع در این باره کتاب شرح تعرف است که در اوائل قرن پنجم هجری نوشته شده است. شارح در این کتاب اقوال گوناگون را درباره اصل سماع ذکر کرده است. یکی از این اقوال قول گروهی است که گفته‌اند: «اصل سماع از لذت خطاب تکوین است و آن (خطاب) آن است که عالم را گفت «کن»^۱ (= بباش)، ببود. اول لذتی که به چیزها رسید (لذت) این خطاب رسید... اکنون چون مستمع گشتند (سماع مر) ایشان را غذاگشت بر بوی (و یاد) آن سماع (خطاب اول).^۲ این قولی است که مورد قبول بعضی از متأخرین از جمله فخرالدین عراقی واقع شده است.

نظریه دیگری که درباره اصل سماع بدان قائل بودند تا اندازه‌ای شبیه به نظریه ایست که مسلمین به حکمای یونان و بخصوص به فیثاغورث نسبت داده‌اند. مسلمانان بطور کلی از آراء فیثاغوریان درباره تناسب عددی در آهنگها و هماهنگی و تناسب در اجزاء همه موجودات و بخصوص به نظر ایشان درباره نجوم و موسیقی^۳ تا اندازه‌ای آشنایی داشتند.

۱. اشاره است به آیه: «اذا قضی امر افا انما یقول له کن فیکون» (بقره، ۱۱۷). همچنین رجوع کنید به آل عمران، ۴۷؛ انعام، ۷۳؛ نحل، ۴۰؛ مریم، ۳۵؛ یس، ۸۲؛ غافر، ۶۸).

۲. شرح تعرف، لکهنو: ۱۳۳۰ هـ. ق. جلد چهارم، ص ۱۹۶. کلمات داخل پرانتزها از روی خلاصه شرح تعرف (بتصحیح احمد علی رجائی، تهران: ۱۳۴۹، ص ۵۳۷) گذاشته شد.

۳. چنانکه افلاطون در جمهوریّت، ۵۳۰ بدان اشاره کرده است.

تحقیق در کم و کیف این آشنایی از حد این کتاب بیرون است. آنچه منظور نظرم است نظریه ایست درباره اصل موسیقی که در فرهنگ اسلامی غالباً به حکمای یونان و بخصوص به فیثاغورث نسبت داده شده است.^۱ بنابراین نظریه اصل موسیقی و منشأ آن حرکت افلاک است، چنانکه مولانا جلال الدین در این باره می فرماید:^۲

نالہ سرناسا و تہدید دہل
چیزکی ماند بدان ناقورکل
پس حکیمان گفته اند این لحنها
از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخست این کہ خلق
می سرائندش بطنبور و بحلق

نظریه فوق را صوفیه بطرز دیگری نیز بیان می کردند و بجای افلاک از ملایکه و به جای حرکت افلاک از تسبیح ایشان یاد کرده می گفتند: «اصل این از آنجاست کہ ارواح علوی اند و بانسبیح ملائکہ الفت گرفته اند... چون سماع پدید آید از لذت سماع تسبیح ملائکہ با یاد آید.»^۳

از میان آراء گوناگونی کہ درباره اصل سماع در کتاب شرح تعرف

۱. برای اطلاع از پاره ای از قوال بزرگان در این باره رجوع کنید به «گردش چرخ و موسیقی»، نوشته برات زنجانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱، سال ۲۲، بهار ۱۳۵۴، صص ۴۲۹-۴۳۶.
۲. مثنوی (بتصحیح نیکلسون)، دفتر چهارم، ۷۳۲-۷۳۴.
۳. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶.

ذکر شده است آنچه مورد قبول احمد غزالی است رایی است که صاحب تعرف ابوبکر محمد کلا باذی به ابومحمد رویم نسبت داده است. کلاباذی می نویسد:

ابومحمد رویم گفت که این قوم چون یاد اول شنیدند آن هنگام که حق تعالی خطاب کرد مرایشان را بقوله: «الست بریکم» این خطاب اندر سر ایشان پنهان گشت و اندر عقول ایشان هستی این که بوده است پنهان گشت. پس ذکری بشنیدند... سرایشان به جنبش آمد از آنکه آنچه اندر سر ایشان پنهان گشته بود پیدا گشت... همچنان که وقتی آنچه در عقول ایشان پنهان بود با اخبار حق ظاهر شد تصدیق کردند.^۱

این عقیده نه تنها به رویم نسبت داده شده است بلکه عده ای چند از بزرگان صوفیه در اوائل تاریخ تصوف بوده اند که اصل سماع را در خطاب الست می دانستند، چنانکه شارح کتاب التعرف می نویسد: «گروهی از بزرگان گفته اند که اصل سماع از آنجاست که حق تعالی گفت: الست بریکم. اندر لذت آن سماع همه و اله گشته و بلی جواب دادند.»^۲ یکی از این بزرگان را فریدالدین عطار در تذکرة الاولیاء چنین

۱. خلاصه شرح تعرف، ص ۵۴۵. و نیز رجوع کنید به التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابوبکر محمد کلاباذی، قاهره: ۱۹۶۰، ص ۱۶۱، و به شرح تعرف، ج ۴، ص ۲۰۱.

۲. خلاصه شرح تعرف، ص ۵۳۶. شرح تعرف، ج ۲، ص ۱۹۶.

بغدادی معرفی کرده است. عطار می‌نویسد که از جنید پرسیدند:

چه حال است که مرد آرمیده است، چون سماع شنود اضطراب
دروی پدید آمد؟

گفت: حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که
«الست بریکم؟» همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند.
چون در این عالم سماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند.^۱

احمد غزالی در اینجا پیرو جنید است، چنانکه عبارات فوق می‌تواند
خلاصه عقیده او در باره اصل سماع باشد. غزالی خود در بوادی در دوجا
به همین مطلب اشاره کرده است. در ابتدای این رساله می‌گوید که
لازمه به کمال رساندن پایه معرفت در انسان خطاب‌الست است و چون
اراده خدای تعالی بدان تعلق گرفت انسان را شنوای این ندا کرد. از
اینجا است که می‌نویسد: «الحمد لله الذی اسمع فی الميثاق الاول خطاب
الست بریکم لا کمال مرتبة المعارف.^۲» در جای دیگر در همین رساله هنگامی که
غزالی در باره جنبش و تحرك صوفیان در سماع سخن می‌گوید عباراتی
بر قلم جاری می‌کند که یادآور گفته جنید است:

جنبش ایشان (صوفیان) در سماع اشاره است به تذکار مرغ
حقیقت انسانی در مقام خطاب ازلی، یعنی خطاب «الست بریکم»،

۱. تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار، به تصحیح محمد استعلامی، تهران ۱۳۵۳،

ص ۴۴۶.

۲. بوادی، ص ۱۱۹.

و اضطراب روح برای شکستن قفس تن و بازگشت او به وطن حقیقی.^۱

۳. اتحاد قوای ادراک

همانطور که قبلاً گفته شد، غزالی اقبال روح را به سمت معشوق در روز میثاق بر اثر خطاب حق می‌دانست و این خطاب به يك معنی اظهار محبت حق بود باروح. در پاسخ به این خطاب بود که روح به جانب معشوق روی آورده پاسخ «بلی‌شهدنا» گفت. در ضمن اشاره نمودیم^۲ که استماع خطاب از لحاظی بررؤیت یا مشاهده صورت معشوقی تقدم دارد، زیرا که استماع این خطاب است که باعث می‌شود روح به جانب معشوق روی آورد. اما در اینجا باید اضافه کرد که چون این خطاب و مشاهده در زمان نبوده، بلکه در لازمان یا در ازل بوده است، پس تقدم و تأخر زمانی نمی‌تواند باشد. در حقیقت خطاب‌الست و استماع آن و پاسخ بلی و مشاهده معشوق همه با هم رخ داده است، یا به عبارت دیگر معیت دارند.

ماهیت این سماع را چون در نظر بگیریم ملاحظه می‌کنیم که ابتدا خطاب است و استماع آن، سپس مشاهده خطاب‌کننده توسط روح، و در نهایت پاسخ روح و استماع آن. آنچه که این میثاق را میثاق می‌سازد خطاب است و پاسخ آن. رؤیت در این میان اتمام حجت است. با

۱. همان، ص ۹-۱۵۸.

۲. در صفحه ۱۲۴.

خطاب‌الست‌ساز «فاحبیب‌ان‌اعرف» به نواختن درآمده و گوش‌روح آنرا شنیده است. چون روح روی برگردانده، معشوق را در برابر خود دیده است. چون این همه با هم بوده است پس خطاب و خطاب‌کننده و مشهود همه یکی بوده است. آنچه دیده شده صورت مشهود همان چیزی است که شنیده شده است. نواختن ساز تکوین همان جنبش خورشید عالم جان و طلوع او از مشرق آینه روح است. پس دیدن متمم شنیدن است.^۱ آن شاهد و گواه این است.

با همه نزدیکی و موانستی که بینایی با شنوایی دارد، فهمیدن به شنوایی نزدیکتر است. در واقع نخستین چیزی که خداوند در روز میثاق برای بنی‌آدم آفرید آلت فهم و سپس آلت‌سمع و نطق بود.^۲ بنابر این پیش از این که پروردگار ذریه بنی‌آدم را مخاطب قرار دهد این سه آلت یا سه قوه را به او عطا فرموده بود و با خطاب «الست» و پاسخ «بلی» هر سه را به کار انداخت.

هرچند که خلقت نطق بر فهم و سمع تأخر دارد، اتحاد فهم و سمع از پرتو نطق صورت می‌گیرد. اگر خطابی از جانب پروردگار نمی‌شد نه گوش چیزی می‌شنید و نه آلت فهم چیزی می‌فهمید. هر کلام صوتی دارد و معنایی. صورت آن لفظ و صوتی است که شنیده می‌شود و معنای آن حقیقتی است که فهمیده می‌شود. کمال تجلی و ظهور معنی در وحی است که کلام الهی یا کتاب خدا نامیده می‌شود.

۱. برای تحقیقات جدید در این زمینه رجوع کنید به:

Hans Kayser, *Akroasis, The Theory of World Harmonics*.
Trans. R. Lilienfeld. Boston: 1970, PP. 69-72.

۲. رجوع کنید به التجرید، فصل ۱۹.

در کلام الهی یا کتاب الله نه تنها فهم و سمع با هم متحد شده است بلکه بینایی یا شهود هم در این اتحاد شرکت دارد. در حقیقت کتاب الهی متضمن همه معانی و حقایق است که «لارطب ولا یابس الافی کتاب مبین»^۱ و لذا همه اعضا و قوای انسان از شنیدن آن بهره‌مند می‌شود.^۲ هنگام استماع مناسبات روحیه و ترتیبات نغمیه در عالم که کتاب تکوینی است همین حکم صادق است. با دریافت این مناسبات و ترتیبات که موسیقی نام دارد، مناسبات و ترتیباتی که در همه اوراق و سطور کتاب تکوینی مندرج است، نه تنها شنوایی بلکه همه اعضا و اندامها و سرانجام تمامی وجود انسان محفوظ می‌گردد.

... هنگامی که انسان مناسبات نغمیه را می‌شنود، نغمه‌هایی که متضمن معانی ذوقی و حقایق توحیدی است، وجودش سراسر به آنها روی می‌آورد و هر يك از اعضای او نیز بطور جداگانه نصیبی می‌برد - شنوایی از لطایف مناسبات مطلقه بهره‌مند می‌شود، بینایی از مناسبات حرکات، دل از لطائف معانی، و عقل از وجدان مناسبات مطلقه.^۳

۱. انعام (۶)، آیه ۵۹. (نه تری و نه خشکی، مگر این که در کتابی روشن ثبت باشد).

۲. این معنی را تا حدودی می‌توان در گفتاری که از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده‌اند (عوادف المعارف، ص ۲۶) ملاحظه کرد. امام می‌فرماید: «لقد تجلی الله تعالی لعباده فی کلامه و لکن لایبصرون» خداوند در کلام خود بر بندگانش تجلی کرد و لیکن ایشان (این تجلی کلامی را) نمی‌بینند. بدیهی است که منظور امام این نیست که تجلی مزبور قابل دیدن نیست، بلکه منظور این است که کسانی که اهل بصیرت نیستند از دیدن آن عاجزاند.

۳. بوارق، ص ۱۲۲. مقایسه کنید با گفته قشیری در ترجمه (سالة قشیریہ) ←

در اینجا ملاحظه می‌شود که علاوه بر این که اتحاد و یگانگی در آلات ادراک وجود دارد، در متعلق ادراکات نیز قابلیت‌های متعدد جمع است. این مطلب ما را به موضوع دیگری هدایت می‌کند و آن اسرار و معانی مسموعات است.

۴. اسرار و معانی

همانگونه که در شنوایی و تعقل و بینایی و قوای دیگر مناسب و ارتباطی موجود است، در کلمات یا بقول غزالی در حروف نیز میان لفظ و معنی يك نوع مناسب طبیعی و ذاتی وجود دارد. مثلاً لفظ «عشق» و یا لفظ «سماع» هر يك وجهی است یا نمودی است از معانی این دو کلمه. لفظ عشق تجلی حقیقت عشق است در عالم الفاظ و اصوات. نه تنها تمامی لفظ از این خاصیت برخوردار است، بلکه حروف این کلمه و ترکیبات گوناگون آنها نیز متضمن اسرار است و جنبه‌هایی از آن معنی را نمایش می‌دهد. از اینجا است که خواجه در سوانح می‌نویسد:

اسرار عشق در حروف عشق مضمراست. عین و شین عشق بودو
قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود معلق بود.
چون عاشق شود آشنایی یابد. بدایتش دیده بود و دیدن. عین

→ (ص ۶۱۸): «هراندازی را از وی نصیبی بود. آنچه به چشم افتد او را بگریستن آرد و آنچه به زبان افتد او را به آواز آرد، و چون به دست افتد جامه بدرد و طپانچه بر سروروی زند، چون به پای افتد به رقص آید.»

اشارت بدوست در ابتداء حروف عشق. پس شراب مالا مال
شوق خوردن گیرد؛ شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و
بدو زنده گردد؛ قاف اشارت بقیام بدوست.

در خاتمه این فصل برای این که خواننده گمان نکند که همه اسرار
عشق همینهاست، می نویسد: «و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است.
و این قدر در تنبیه کفایت است.»
نظیر این کار را غزالی در هوائی از برای لفظ «سماع» کرده و حروف
آنها را تحلیل نموده و اسرار آنها را اندازه ای مفصل تر بدین شرح بیان کرده
است.

سین و میم سماع اشارت است به «سم». یعنی سر سماع مانند سم
است و شخص را از تعلقاتی که به اغیار دارد می میراند و به
مقامات غیبی می رساند. عین و میم اشاره است به «مع»
(= با). یعنی سماع شخص را به معیت ذاتی الهی می برد.
پیامبر - علیه السلام - فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه
ملك مقرب ولا نبی مرسل.» و سین و میم و الف سماع اشاره
است به «سما» (= آسمان). یعنی سماع شخص را علوی و
آسمانی می گرداند و از مراتب سفلی خارج می کند. و الف و
میم سماع اشاره است به «ام» (= مادر) و منظور این است
که صاحب سماع مادر هر چیز دیگر است و از پرتو روحانیت
خود از غیب مدد می گیرد و حیات علمی را که کلمه «ما»

(= آب) بدان اشاره می‌کند به همه چیز می‌بخشد. وعین و میم سماع اشاره است به «عم» (= فراگیری). یعنی سماع کننده باروحانیت خود علویات را و با حیات قلب خود انسانیات را و بانورنفس پاک خود جسمانیات و احوال دیگر را فرا می‌گیرد.^۱

دامنه بحث درباره ارتباط میان لفظ و معنی را می‌توان آنقدر وسعت داد که ارتباط اوراد و اذکار و دعاها و حتی اشعار را با معانی آنها دربرگیرد. منظور از تکرار يك ورد پی بردن به اسراری است که در حروف آن نهفته است، و یا مقصود از ذكر يك اسم از اسماء خداوند این است که حقیقت آن سراسر وجود ذاکر را فراگیرد و اسرار آن بر روی فاش شود. مثلاً اسم الله دارای سه حرف است و هر يك از این حروف هم به معنایی اشاره می‌کند. «الف اشاره است به قیام حق بذات خودش و انفراد او از مصنوعاتش... و لام اشاره است به این که او مالک جمیع مخلوقات است، و هابه این که او هادی همه چیزهایی است که در آسمان و زمین است.»^۲ کشف این اسرار مستلزم ذکر اسم است.

۱. ہواذق، صص ۶-۱۶۵. نه تنها حروف کلمات عشق و سماع، بلکه حروف کلمات دیگر نیز به همین گونه دارای اسراری است. غزالی خود حروف کلمه معرفت را در بحر المحبہ (ص ۱۳۴) و اسم الله را، چنانکه خواهیم دید، در التجرید تحلیل کرده است. به احتمال زیاد احمد غزالی این کار را با بسیاری از کلمات دیگر نیز انجام داده است و از این رو می‌توان او را یکی از پیش کسوتان حروفیه دانست.

۲. التجرید، فصل ۱۰.

موضوع ذکر اسماء الهی نزد صوفیه بسی ارتباط با تعلیم اسماء به آدم که در قرآن^۱ به آن اشاره شده است نیست. خود این مسأله که آموختن همه معارف الهی از طریق اسماء است و تعلیم اسم هم از راه شنوایی است و نه مثلاً از راه چشیدن یا بوئیدن یا حتی دیدن، برای نشان دادن اهمیت سماع کفایت می‌کند. حتی از فراق و دوری روح از اصل خود بعنوان فراموشی و غفلت یاد شده است. بهمین دلیل است که بازگشت او از طریق ذکر است، چه علاج چیزها به ضد است و ضد غفلت هم ذکر است. قولوا لا اله الا الله تفلحوا. رستگاری روح منوط به این است که زبان لا اله الا الله گوید تا گوش آنرا بشنود. اگر هزاران هزار زبان این کلمه را تکرار می‌کنند و رستگار نمی‌شوند برای این است که گوش جان آنرا سماع نمی‌کند و نشنیدن گوش جان هم باین علت است که زبان دل هم آنرا نمی‌گوید. هرگاه زبان دل این کلمه را بگوید، گوش باطن نیز آنرا خواهد شنید. در حقیقت این گفت و شنید یکی است. گفتن کلمه لا اله الا الله به زبان دل عین شنیدن آن است.

نه تنها حروف و کلمات است که حامل معانی و اسرار است بلکه همه صداها و الحان و آوازه‌ها در طبیعت این اسرار را با خود حمل می‌کند. مثلاً آواز پرندگان، صفیر باد، صدای ناقوس و یا آهنگ موزون ضربات چکش می‌تواند حامل پیامی برای صوفی مستمع باشد و او را به وجد آورد. برخی از بزرگان این قوم حتی گفته‌اند که شرط مستمع حقیقی بودن این است که صوفی از این آوازه‌ها و صداها به وجد درآید و به مکاشفه اسرار نائل آید، چنانکه از قول ابو عثمان مغربی (متوفی ۳۷۲) نقل می-

کنند که می گفت: «هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و دها و از باد او را سماع نبود در دعوی سماع دروغ زن است.»^۱
 روزبهان بقلی نیز در کتاب مشرب الادواح از مقامی یاد می کند که در آن حق تعالی بازبان بهایم و پرندگان و درندگان و حرکات باد با انسان سخن می گوید و سپس از قول عارفی نقل می کند که «هنگامی که ولی در عین جمع باشد خداوند با زبان همه خلق الله با او سخن می گوید.»^۲
 بنابراین، سماع کردن با آواز جانوران و موجودات دیگر در حقیقت شنیدن نطق حق است.

سماع صوفیان و وجد ایشان را در هنگام شنیدن آواز پرندگان و درندگان و چهارپایان و صداهای دیگر در طبیعت می توان به نحو دیگری هم تبیین کرد. بنابراین آیه کریمه که می فرماید «وان من شیء الا یسبح بحمده»^۳ همه موجودات مشغول تسبیح گفتن اند. این تسبیح ابراز تناسبی است که آفریننده آنها در وجودشان نهاده، و این خود جلوه دیگری است از تجلی حسن در مخلوقات. حسن نشانه صانع است در مصنوع که با چشم دیده می شود و چون به صورت تناسب نغمه ای در آید با گوش شنیده می شود. کسانی که در عشق به کمال شوق رسیده باشند این تناسب و هارمونی را درک می کنند،^۴ و باشندن نطق حق از

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۷۸۳. و نیز رجوع کنید به ترجمه رساله قشیریه،

ص ۶۰۳.

۲. کتاب مشرب الادواح، تألیف ابو محمد روزبهان بقلی شیرازی، بتصحیح نظیف محرم خواجه. استانبول: ۱۹۷۳، ص ۲۸۸. همچنین رجوع کنید به صفحه ۲۲۶ (سماع تسبیح الجبال).

۳. الاسراء (۱۷)، آیه ۴۴.

۴. رجوع کنید به کتاب مشرب الادواح، ص ۲۳۹.

زبان موجودات به وجد در می آیند.

دربارهٔ وجد صوفیان هنگام شنیدن صدای حیوانات و موجودات دیگر داستانهای متعددی نقل کرده اند. از جمله عطار در تذکرة الاولیاء از عبدالرحمن سلمی نقل می کند که گفت: «به نزدیک شیخ ابو عثمان (مغربی) بودم. دیدم کسی از چاه آب می کشد. آواز از چرخ می آمد. می گفت: یا عبدالرحمن، می دانی که این چرخ چه می گوید؟ گفت: الله الله! مأخذ عطار احتمالاً رسالهٔ قشیری است که پس از نقل این داستان می نویسد: «از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - حکایت کنند که آواز ناقوس به گوش وی آمد، یاران را گفت: دانید که ناقوس چه می گوید؟ گفتند ندانیم. گفت: می گوید، سبحان الله حقاً ان المولی صمد بقی.»^۲ مشابه این داستانها را دربارهٔ احمد غزالی هم نقل کرده اند، چنانکه گفته اند که روزی احمد از بغداد به محول^۳ می رفت. در راه به چرخ چاهی رسید. ایستاد و به آواز آن گوش داد. پس بر اثر غلبهٔ وجد طبلسان خود را بر آن افکند و طبلسان با چرخ به گردش افتاد و پاره پاره شد.^۴ از این چرخ و گردش آن احمد چه شنیده که این چنین به وجد درآمده است؟ این سؤال را قبلاً پاسخ داده ایم و خواه خود در یکی از فصول التجرید می نویسد: «دیدهٔ بصیرت بگشا تا ببینی که در دار وجود همه موجودات به گفتن لا اله الا الله مشغول اند،»^۵ و سپس آیه ای را که

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۷۸۳.

۲. ترجمهٔ رسالهٔ قشیری، ص ۶۱۶.

۳. موضعی در غرب بغداد.

۴. تلخیص ابلیس، ص ۱۹۷؛ المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۰؛ البدایه والنهایه،

ج ۱۲، ص ۱۹۶.

۵. التجرید، فصل ۱۱.

اخیراً نقل کردیم ذکر می‌کند. بنابراین غزالی مانند سایر مشایخ صوفیه معتقد بوده که همه موجودات دائماً مشغول تسبیح گفتن و ذکر کلمه توحیداند، نهایت آن که ذکر و تسبیح ایشان جز بدیده باطن دیده نمی‌شود و جز بگوش باطن شنیده نمی‌شود.

۵. نغمه آفرینش

پیش از این گفته شد که گروهی از مشایخ معتقد بودند که اصل سماع در خطاب «کن» است. خدای تعالی چون خواست موجودات را بیافریند فرمود «باش» و آنها همه هست شدند. پس اصل آفرینش هر چیز این نداشت، و لذا همه آفرینش بمنزل نغمه ایست که آفریدگار نواخته است. این نکته را، تا آنجا اطلاع داریم، احمد غزالی در آثار خود بدین نحو بیان نکرده است. اما از طرفی هم نمی‌تواند خلاف عقیده او باشد. آن عده از مشایخ مانند جنید و احمد غزالی که اصل سماع را در ندای میثاق دانسته‌اند به سماع و شنیدن انسان و نزول و صعود روح توجه داشته‌اند، و آن دسته که اصل سماع را در خطاب «کن» دیده‌اند به ترتیبات و مناسبات یا هارمونی‌ای که در خلقت هست نظر داشته‌اند. ولی به هر حال این دو نظریه مغایر هم نیستند، بلکه متمم و مکمل یکدیگراند. تا نغمه‌ای نباشد روح چگونه می‌تواند بشنود. این عالم همان نغمه‌ایست که استاد ازل نواخته است. آوازی است که او خود خوانده است. چون اساس آفرینش همین آواز است، پس مناسبات

نغمه‌ای و هارمونی در همه چیز به‌وجوه‌گوناگون تجلی کرده است.^۱ در شکل، در هیأت ظاهری، و حتی در طعم و بوی اشیاء هم این تناسب هست، و کسانی‌که اهل ذوق‌اند و شامه و سمع ایشان قابلیت درک نعمات الهی را دارا شده است این معانی را درمی‌یابند.

ارتباط میان نعمات و هیأت و شکل اشیاء را احمد غزالی در ضمن شرح ساختمان آلات موسیقی بیان می‌کند. نغمه‌های موسیقی که متضمن معانی ذوقی و حقایق توحیدی است باید خود از سازهایی بیرون آید که تناسب مربوطه در شکل ظاهری آنها باشد. ظاهراً سازهایی که مجدالدین در مجالس سماع خویش بکار می‌برد دوفونی^۲ بوده است. در شرح معنی اجزاء دوف و ساختمان آن و کیفیت نواختن آن است که غزالی نظریه جهان شناسی خود را بیان می‌کند. ظاهرینان تنها صورت ظاهری دوف را به عنوان آلت طرب می‌بینند اما اولیاء خدا از صورت به باطن می‌روند و معانی دیگری را درک می‌کنند.

از آنجا که اولیاءالله ترك مراتب صورگفته و به سیر در مراتب معارف پرداخته‌اند، پس از صورت و ظاهر امور به باطن و معنای آنها نفوذ می‌کنند و لذا نزد ایشان دوف اشاره است به دایرةالاکوان و پوست‌دوی دوف اشاره است به وجود مطلق و

۱. برای اطلاع از تحقیقات جدید در این زمینه رجوع کنید به کتاب سودمند Hans kayser تحت عنوان *Akroasis* (این کلمه را کایزر از یونانی گرفته و درست معادل سماع است، به همان معنی که صوفیه استعمال کرده‌اند).

۲. ظاهراً دوف را در زمان غزالی در مجالس عروسی نیز همراه طبل می‌نواختند و احمد نواختن دوف را در این مجالس هم جایز می‌دانسته درحالی‌که نواختن طبل از نظر او مکروه بوده است. (رجوع کنید به قلیپس ابلیس، ص ۲۳۷).

ضربه‌هایی که بر دف وارد می‌شود اشاره است به ورود و اردات الهی از باطن بطون بر وجود مطلق بمنظور خارج کردن اشیاء ذاتی از باطن به ظاهر. زنگوله‌های پنجگانه اشاره است به مراتب نبوت، مراتب ولایت، مراتب رسالت، مراتب خلافت، و مراتب امامت، و صوت این زنگوله‌ها مجموعاً اشاره است به ظهور تجلیات الهی و علم مطلق در دل‌های اولیاء و اهل کمال بواسطه این معانی. و نفس معنی نیز صورت رتبه حق است، زیرا اوست که محرك اشیاء و بوجود آورنده آنهاست و به آنها نشأت بخشیده است.^۱

در حالیکه دف نشان از عالم کبیر دارد، نی نشانه‌ای (سمبلی) است از عالم صغیر، ولذا غزالی پس از شرح هیأت عالم کبیر و مراتب آن بشرح صورت انسانی و مراتب باطنی آن، چنانکه در نی ظهور کرده است، می‌پردازد.

نی (قصب) اشاره است به ماهیت انسان و سوراخ‌های نه‌گانه آن اشاره است به مشفدها یا سوراخ‌های نه‌گانه بدن انسان، که عبارت است از دو گوش و دو سوراخ بینی و دو چشم و دهان و دو سوراخ زیرین. نه فرو رفتگی هم هست که از ظاهر به باطن برگردانده شده و آنها عبارت است از دو فرو رفتگی در زیر بغلها و دوتا در داخل آرنجها و دوتا پشت زانوها و دوتا سمت داخل مچها و یکی هم ناف. و نه مرتبه نیز در باطن

۱. بوارق، صص ۸-۱۵۷.

است و آنها عبارت است از قلب و عقل و روح و نفس و سر و جوهر انسانی و لطیفه ذاکره (حافظه) و فؤاد و شغاف و نفسی که در نی دمیده می شود اشاره است به نفوذ نور خدا درنی ذات انسان.^۱

ارتباط میان ظاهر و باطن و صورت و معنی نه تنها در آلات موسیقی دیده می شود بلکه آواز خواننده در مجلس سماع و عکس العمل مستمعان نسبت به آنچه می شنوند یعنی جنبش و رقص و چرخش و جهش و بیرون کردن جامه از تن و برداشتن دستار از سر همه اشاره است به امور باطنی و مربوط است به حقیقت و اصل آن نغمات که شنیده می شود.

آواز خواننده اشاره است به حیات ربانی که از باطن بطون به مراتب ارواح و دلها و سرها وارد شده است... جنبیدن ایشان (صوفیان) در سماع اشاره است به تذکار مرغ حقیقت انسانی در مقام خطاب ازلی یعنی خطاب «الست بربکم»، و اضطراب روح برای شکستن قفس تن و بازگشت او به وطن حقیقی...

رقصیدن اشاره است به جولان روح برگردد دایره موجودات برای قبول آثار تجلیات و تنزیلات و این حال عارف است. چرخیدن عارف اشاره است به ایستادن روح او در سرو وجود با خدا، و نیز به جولان نظر و فکر او، و به نفوذ او در مراتب

موجودات. و این حال حقیقت جویان است.
 جهیدن یا پریدن او به بالا اشاره است به کشیده شدن از مقام انسانی
 به مقام احدیت و همچنین این جهش اشاره است به اینکه
 کائنات آثار روحانی و امداد نورانی از او کسب می کنند. و
 چون روح او از حجاب بیرون شد و به مراتب صواب نائل
 گردید آنگاه (دستار از سر برمی گیرد) سر برهنه می شود. پس
 از آن چون از ما سوی الله فارغ شد و به الله پیوست جامه از
 تن بیرون می کند.^۱

یاد آوردن عهدالست و کوشش برای تجدید عهد و مراجعت به
 وطن اصلی و جولان برگرد دایره موجودات و تفکر درباره مراتب موجودات
 و رفتن از مقام انسانیت به مقام احدیت و سرانجام گسستن از ماسوی الله
 و پیوستن به الله تمامی سفر روح از خلق به حق است. بنابر این آنچه در
 سماع نصیب روح می شود نوعی معراج است. سماع در طریقت همچون
 نماز است. همانگونه که نماز معراج مؤمن است و نماز گزار به ترتیب از
 مرتبه انسانیت که ایستادن است به مرتبه حیوانیت که رکوع است می رود
 و سپس به مرتبه نباتی یعنی به سجود می رود و سرانجام به مقام تشهد و
 سلام می رسد، یا به تفسیری دیگر مراتب فنا را طی می کند، مستمع حقیقی
 نیز از مقام انسانیت به مقام احدیت و سرانجام به وصال حق نائل می شود.

۶. مجلس سماع و شرایط و کیفیت آن

غزالی به اندازه‌ای برای سماع اهمیت قائل است که آنرا در ردیف عبادتهائی چون حج و زکات و روزه و حتی نماز بشمار می‌آورد و سر سماع را مشتمل بر حقایق ارکان مسلمانی می‌داند، چنانکه می‌نویسد: «سر سماع در مراتب خود مشتمل است بر حقایق ارکان پنجگانه، یعنی نماز و حج و شهادتین که از مراتب ظاهر است، و روزه و زکات که از مراتب باطن می‌باشد، و گاهی انسان در سماع کمالاتی کسب می‌کند که از عبادتهای بسیار حاصل نمی‌شود.»^۱

در عبارت اخیر ملاحظه می‌شود که سماع از نظر غزالی راهی است میان بر. وی چندین بار اشاره می‌کند که از طریق سماع مستمع می‌تواند به حالات و مقاماتی برسد که حتی با سالها ریاضت تحصیل آن حالات و مقامات برای او ممکن نیست. در جایی می‌نویسد: «خداوند سماع به مقامات عالی و نفحات ربانی بی‌ارتقاء می‌یابد که با هزار سال رنج و با کاملترین ریاضتها بدان نتواند رسید.»^۲ در جای دیگر می‌گوید که روح در سماع با معانی پیوند می‌یابد و این معانی در قوای بدنی شخص نیز نفوذ می‌کند و بدن را به همان مقامی می‌برد که روح رفته است و «آنگاه حجاب از میان برداشته می‌شود و یکباره همه آن معانی و حقایق را شاهد می‌گردد. و این مقام کمال عیانی است که اگر شخص مدتها ریاضت کشد باز بدان نتواند رسید.»^۳

۱. همان، ص ۱۶۴.

۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۳.

با همه اهمیتی که غزالی برای سماع قائل می شود آنرا جایگزین فرایض دینی نمی کند و تحت هر شرایطی و هر زمانی شرکت در مجالس سماع را جایز نمی داند. صوفیه در گذشته پس از انجام فرایض به سماع می پرداختند^۱ و غزالی نیز مانند ایشان مجالس سماع خود را صبح پس از فراغت از نماز بامداد یا در شب پس از نماز عشاء تشکیل می داد. بطور کلی زمان نخستین شرطی است که برای سماع باید رعایت کرد. معروف است که جنید سه شرط زمان و مکان و اخوان را برای تشکیل مجلس سماع لازم می دانست.^۲ ابوحامد و احمد غزالی نیز هر دو بتبع جنید رعایت این شرایط را ضروری می دانند. علت اهمیت این شرایط را هر دو آنها ذکر کرده اند اما تفسیری که احمد غزالی از این شرایط خصوصاً از زمان می کند بسیار عمیق بوده اصالت فکر او را بخوبی نشان می دهد.

زمان سماع اوقاتی است که دلهای ایشان (صوفیان) صفایی داشته باشد و بدین نیت بخواهند در جمع شرکت کنند که موجبات رضای محبوب خود را فراهم آورند و ظاهر خود را از حظوظ نفسانی دور سازند و باطن خویش را از قید تعلقاتی چون طلب درجات و تحصیل مقامات (معنوی) فارغ سازند و سرهای خویش را هنگام ورود نفحات متحد گردانند^۳

در مورد مکان نیز غزالی زاویه ها و خانقاهها را مناسب می داند،

۱. ر.ک. بواق، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک. ترجمه (مسأله قشیریه)، ص ۶۰۲.

۳. بواق، ص ۱۲۶.

اما مسجد را برزاویه و خانقاه ترجیح می‌دهد. و برادران را نیز کسانی می‌داند که اهل مواجید و معارف و ذوق و شوق باشند.

وقتی همه این شرایط موجود بود سماع کردن برای عده‌ای واجب است، برای بعضی مندوب، و برای بعضی دیگر مباح. برای اهل عرفان و کمال و صفا و وصال واجب می‌گردد، چنان که برای جاهل واجب است که به نزد عالم سفر کنند تا با حقایق دینی آشنا شود. و سماع در حق مریدان مندوب است و در حق محبان مباح. به عبارت دیگر، برای کسانی که اهل ظاهراند حرام است و برای کسانی که به عالم قلب راه یافته‌اند یعنی مبتدیان یا مریدان مندوب است و برای کسانی که به عالم روح رسیده‌اند یعنی متوسطان یا محبان مباح است، و بالاخره برای کسانی که به عالم سر راه یافته و اهل مکاشفه گشته‌اند واجب می‌باشد.^۱

بنابر آنچه گفته شد، فقط کسانی که اهل باطن بودند اجازه داشتند که در مجالسی که غزالی خود تشکیل می‌داده است شرکت کنند، مجالسی که یک نمونه از آنها را خواجه احمد در خاتمه کتاب بوادق تحت عنوان «بیان کیفیت سماع معتبر نزد اولیاء، ارباب احوال و مقامات برای برانگیختن ارواح خود به سوی عالم قدس و بیاد آوردن مقام انس» چنین شرح می‌دهد:

چون این عده (ارباب احوال و مقامات) برای منظور فوق صبحگاهان پس از فراغت از نماز بامداد یا پس از (نماز) عشاء بعد از فراغت از ورودشان، خواه قرائت قرآن باشد و خواه ذکر یا

۱. رجوع کنید به فصل هفتم، درجات ایمان و عالمهای درون.

هر عبادت دیگر، گردهم آیند بنشینند، کسی که از میان ایشان صدایش بهتر است آیاتی از این قبیل تلاوت می‌کند: وینجی الله الذین اتقوا بمغازتهم لایمسهم السوء ولا هم یحزنون» تا آنجا که می‌فرماید: «وکن من الشاکرین» (۶۱/۳۹ تا ۶۶) و یا: «ان المتقین فی جنات و عیون آخذین ما آتاهم ربهم انهم کانوا قبل ذلك محسنین» تا آنجا که می‌فرماید: «فورب السماء والارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون» (۱۵/۵۱ تا ۲۳) و یا: «والسما بیناها باید و انا لموسعون» تا آنجا که می‌فرماید: «ففرؤا الی انی لکم منه نذیر مبین» (۴۷/۵۱ تا ۵۰) و یا «الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبیح الارض مخضرة ان الله لطیف خبیر» (۲۲/۶۳)¹

این آیات یا آیاتی مشابه اینها را که قاری برای قرائت در مجلس سماع انتخاب می‌کند همه باید بر «طلب ترقی معنوی و از یاد عنایت و حمایت الهی» دلالت کند. همین خصوصیت است که به شیخ اجازه می‌دهد تا درباره معنی آنها طوری سخن گوید که مقام سلوک را برای سالکان روشن کند.

غزالی این آیات را يك به يك تفسیر می‌کند، تفسیری که کاملاً جنبه عرفانی دارد و در ضمن به احوال و مقامات روح در طی سفر معنوی او اشاره می‌کند. «جنات» در این تفسیر نه فقط بهشت صوری است، بلکه باغهای معارف است، و «عیون» نیز چشمه‌های علوم غیبی است که ارواح پرهیزگاران پس از طی مراحل سلوک و اطاعت از احکام و پیروی

از دستورات شرع بدانها نایل می‌شوند. «سماء» نیز در آیات دیگر آسمان ارواح است و «ارض» زمین دلباست. خدای تعالی باران علوم و معارف را از این آسمان بر زمین دلبهای پاک می‌فرستد تا روح به ماسوی الله میل نکند و سپس زمین دلها به انواع عبادتها و توجهات و اخلاق رضیه سبز شود. این معانی را فقط بانظر بصیرت می‌توان دید نه بانظر ظاهری. غزالی نیک واقف است به اینکه ظاهر بینان به این نوع تفسیر اعتراض خواهند کرد. در جواب ایشان به قول پیغمبر (ص) استناد کرده می‌گوید: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلقاً» (هرآینه قرآن را ظاهری است و باطنی، حدی و مطلق). ظاهر این آیات در اکوان از برای ظاهر بینان (اهل اعتبار) است و باطن آنها در انسان برای اهل کشف و اسرار.^۱

همین حکم در مورد اشعاری که صوفیه در مجلس سماع می‌خوانند نیز تا اندازه‌ای صادق است. غزالی پس از ذکر آیات فوق و تفسیر آنها به نقل ابیاتی چند می‌پردازد که قوال در مجلس سماع با آواز و به آهنگ دف و نی می‌خواند. این اشعار نیز یا به منازل و مقامات روحانی اشاره می‌کند یا در آنها قوال از زبان عاشق حکایت دوری و فراق خود را از معشوق بیان می‌کند و یا وصف صفات او را می‌نماید. به هر حال در این اشعار نیز توجه مستمع باید به معنی باشد، معنایی که با احوال روح در ضمن سفر بستگی دارد یا صفات محبوب را بیان می‌کند. مثلاً «اگر قوال شعری بخواند که در آن وصف خد و خال و قد شده است، اینها را

باید به‌خند و خال و قد محمد (ص) حمل کند.^۱

با توجه به مطالبی که غزالی در سوانح درباره عالم خیال و نشانه‌هایی چون خد و خال و زلف و دیده و ابروی معشوق می‌گوید، می‌توان گفت که وی در اینجا همه آنچه را که در دل داشته است درباره این اعضا به زبان نیاورده است. تعبیر او در اینجا بیشتر جنبه شرعی دارد و ذکر آن نیز برای موجه جلوه دادن این قبیل اشعار و خواندن آنها در مجالس فقری بوده است. با وجود این، نمی‌توان گفت که گفته غزالی در خصوص این اعضا در بودا خلاف آن چیزی است که در سوانح گفته است، چه در حقیقت باطن این دو تعبیر یکی است. صورت معشوقی در عالم عشق و عاشقی همان است که در اینجا از آن به عنوان حقیقت محمدی یاد شده است.

در اینجا باید این نکته را هم متذکر شد که تعبیری را که خواجه احمد از معنی ابیات کرده است چه بسا با آنچه بعضی از درویشان عملاً در مجلس سماع از این ابیات می‌کرده‌اند یکی نبوده است، و آنچه ایشان را به سماع و وجد درمی‌آورده اصلاً معنی ابیات نبوده بلکه تنها خود آواز بوده است. گذشته از این، بسیاری از مریدان خواجه اصلاً عربی نمی‌دانسته‌اند تا حتی معنی ظاهری اشعار را درک کنند. با وجود این با آنها سماع می‌کردند. در این خصوص ابو حامد حکایت دلنشینی نقل کرده می‌نویسد: «یکی می‌گفت: مازارنی فی النوم الاخیالکم.^۲ صوفی‌ای حال کرد. گفتند: این حال چرا کردی؟ که خود ندانی که وی چه می‌گوید.

۱. همان، ص ۱۷۵.

۲. نزدیک به همین معنی است این مصرع که می‌گوید: «در خواب خیال تو مرا مونس و یار» (سوانح، فصل ۵۶).

گفت: چرا ندانم؟ می‌گویند مازاریم؛ راست می‌گویند، همه‌زاریم و فرو-مانده‌ایم و در خطریم.^۱

از آنجا که رسالهٔ بوادق را خواجه احمد به عربی نوشته است ابیات آن همه به این زبان است. اما بی‌شک در مجالس وی اشعار فارسی بسیاری نیز خوانده می‌شده است. این قبیل اشعار را می‌توان در آثار فارسی خواجه بخصوص در موانع و یا در آثار معاصران او از جمله برادرش ابوحامد و مریدش عین‌القضات یافت. ابوحامد چهار بیت از این نوع اشعار را در کیمیای سعادت^۲ ذکر کرده و عین‌القضات تعداد فراوانی را در تمهیدات و نامه‌هایش آورده است. خدا می‌داند چه شور و حالی مجلس را فرامی‌گرفته است هنگامی که خواجه در صدر مجلس نشسته و مریدان گرد او حلقه‌زده، همراه با آهنگنی و ضربه‌های دف و های و هوی صوفیان آواز قوال بر می‌خاسته و بیتی چون این می‌خوانده که:

گفتم صنما ز عشق تو بخروشم لب‌بر لب من نهاد و خاموشم کرد^۳

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵.

۲. ج ۱، صص ۴۸۵-۴۸۴.

۳. نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۱۵۷.

پیوستها



تالیفات

با وجود اینکه مجدالدین احمد غزالی در نویسندگی زیاد پر کار نبوده و آثاری که از خود بجا گذاشته نسبتاً اندک است، هنوز همه آنها حتی شناخته نشده است چه رسد به اینکه چاپ شده باشد. بنابراین، تهیه فهرست کامل از آثار احمد غزالی هم اکنون مقدور نیست. مشکل عمده این کار بدست آوردن نسخه‌هایی است که در کتابخانه‌های مختلف جهان نگهداری می‌شود و بعضی از آنها نیز منحصر بفرد است. مشکل دیگر در راه کتابشناسی آثار احمد غزالی این است که بعضی از آثاری که ما می‌شناسیم بطور قطع از خواجه احمد است، اما تعدادی از این آثار هم هست که به او نسبت داده شده و برای مادیقیماً معلوم نیست که از مجدالدین باشد. این امید هست که مشکلات فوق‌بر اثر تحقیقاتی که در سالهای اخیر در زمینه آثار و افکار احمد غزالی آغاز شده است در آینده برطرف شود. اما آنچه نقداً میتوان کرد این است که همه آثار موجود را تا آنجا که مقدور است معرفی و خصوصیات آنها را معلوم کنیم.

پیش از ذکر این آثار، چند نکته هست که در باره همه آنها بطور

کلی می‌توان گفت. آثار احمد غزالی مانند نوشته‌های برادرش ابوحامد برخی بفارسی و برخی به عربی است. اما برخلاف ابوحامد، خواجه احمد کتاب بلندی مانند احیاءالعلوم یا حتی کیمیای سعادت ننوشته است. نوشته‌های او عموماً نامه‌ها یا رسائلی است کوتاه که بیشتر در پاسخ‌نامه یا بنا به تقاضای مریدان و دوستان نوشته است. بزرگترین اثر او لباب‌الاحیاء است که آنهم در حقیقت تصنیف بشمار نمی‌آید، چون خلاصه یا برگزیده‌ایست از احیاءالعلوم.

تقسیم دقیق این آثار بر حسب موضوع آنها در شرایط کنونی که همه آنها شناخته نشده است ممکن نیست، و لذا ناگزیر فقط يك يك نسخه‌های موجود را به ترتیب حروف الفبا نام برده هر کدام که چاپ شده باشد اجمالاً معرفی کرده مشخصات چاپ آنها ذکر خواهیم کرد و هر کدام که چاپ نشده باشد نسخه یا نسخه‌های خطی از آنها معرفی خواهیم کرد و یا به فهرستهای دیگر ارجاع داده خواهد شد.

۱. بحر الحقیقه

این کتاب که در مسائل عرفان نظری نوشته شده در میان آثار احمد غزالی از همه مفصل‌تر است و شامل يك مقدمه و هفت فصل یا هفت بحر (معرفت، جلال، وحدانیت، ربوبیت، الوهیت، جمال، و مشاهده) می‌باشد. این کتاب را پس از تصحیح از روی يك نسخه خطی منحصر بفرد (کتابخانه ملی پاریس، شماره ۱۵۹) با دو مقدمه فارسی و انگلیسی در ضمن انتشارات

انجمن فلسفه در اردیبهشت ۱۳۵۶ در تهران بچاپ رسانده ام.

۴. بحر المحبه فی اسرار الموده (تفسیر سوره یوسف)

این کتاب به تازی است و به ابو حامد نیز گاهی نسبت داده شده است. خواجه احمد در این تفسیر قصه یوسف (ع) را تحت عنوان «القصه» بتفصیل نقل کرده و در ضمن حکایت یوسف سعی کرده است مطالب معنوی و پندآمیز را که متناظر با وقایع داستان است تحت عنوان «النکته» یا «حکایت» ذکر کند. بسیاری از نکات و اشارات و حکایتهای این کتاب در تفسیرهای بعدی بخصوص تفسیری که به احمد بن محمد بن زین طوسی (بتصحیح محمد روشن، تهران: ۱۳۵۶) منسوب است ترجمه و نقل شده است. برای مشخصات نسخه های خطی رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، تألیف عبدالرحمن بدوی، کویت: ۱۹۷۷. ص ۲۹۷.

نسخه های چاپی: ۱- بمبئی: ۱۳۱۹ ه.ق. / ۱۸۷۶ (منسوب به ابو حامد). ۲- بمبئی: بدون تاریخ (همان چاپ قبلی است ولی از احمد غزالی دانسته شده است). ۳- تهران: ۱۳۱۲ (تحت عنوان «احسن القصص» و منسوب به ابو حامد). بدوی از يك چاپ دیگر که در دهلی نو بسال ۱۹۰۰ میلادی انجام گرفته است یاد می کند ولیکن من آن را ندیده ام. ترجمه فارسی این اثر توسط میرزا ابوالحسن فقیهی انجام گرفته و تحت عنوان اسرار عشق یا دریای محبت به نام ابو حامد در چاپخانه عالی (تهران؟)، ۱۳۲۵ ه.ش به طبع رسیده است.

۳. بوارق الالماع

این رساله که عنوان کامل آن «بوارق الالماع فی الرد علی من یحرم السماع بالاجماع» است درباره سماع صوفیه به عربی نوشته شده است و نویسنده در ابتدای رساله نام خود را ذکر کرده است. جیمز رابسون (J. Robson) متن عربی و ترجمه انگلیسی آنرا همراه با متن عربی و ترجمه انگلیسی رساله «ذم الملاحی» نوشته ابن ابی الدنیا در سال ۱۹۳۸ به چاپ رسانده است.

Robson, James(ed.) *Tracts on Listening to Music. (Being Dhamm al-malahi by Ibn abi' l-Dunya and Bawariq al-ilma by Majd al-Din al-Tusi al - Ghazali). London: 1938.*

۴. التجرید فی کلمة التوحید

این رساله که به نامهای «الحصن الحصین»، «الحص الحصین فی التجرید و التوحید»، و «التجرید» نیز خوانده شده به عربی است و در تفسیر کلمة لا اله الا الله نوشته شده و مانند موانع از فصول کوتاه تشکیل شده است. برای شرح نسخ خطی رجوع کنید به:

۱- فهرست نسخه های خطی عربی در انجمن سلطنتی بنگال، تألیف

ایوانف. کلکته: ۱۹۳۹، ص ۵۵۱.

۲ - فهرست بروکلن^۱، ج ۱، ص ۵۴۶؛ ملحق فهرست بروکلن^۲، ص ۷۵۶.

۳ - فهرست نسخه‌های خطی فارسی و عربی در کتابخانه‌های عمومی شرقشناسی در بانکپور، تألیف مولوی عبدالحمید، ج ۱۳، مجموعه شماره ۹۵۹ (رساله «ذوق الفقر» که در ملحق فهرست بروکلن آمده احتمالاً همین نسخه است).

۴ - کتابخانه سلیمانیه در استانبول، رشیدافندی: ۱۰۱۳/۷.

۵ - مؤلفات الفزالی. عبدالرحمن بدوی. صص ۸-۳۲۶ و ۸-۳۵۶ و ۳۸۵. این رساله بسال ۱۳۲۵ ه.ق. یا ۱۹۰۷ م. در قاهره به چاپ رسیده است.

۵. داستان مرغان (رساله الطیر)

رساله ایست کوتاه و احتمالاً ترجمه فارسی «رساله الطیر» که منسوب به ابو حامد است می باشد. دو نسخه خطی از این رساله موجود است، یکی در کتابخانه حمیدیه، بشماره ۱۴۴۷ و دیگری در بنگال، Ar. 1173. نسخه چاپی این رساله (بتصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: ۱۳۵۵) از روی نسخه حمیدیه است.

1- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. Ester band. Leiden: 1943.

2- Brockelmann. C. C. A. L. Ester Supplement band. Leiden: 1937.

این رساله از روی متن عربی توسط نبیه امین فارس به انگلیسی ترجمه شده و در مجله Moslem World. Vol. 34. 1944. pp.46-53 به چاپ رسیده است.

برای شرح نسخه‌های خطی و چاپی متن عربی رجوع کنید به: مؤلفات الغزالی، صص ۳-۲۴۲.

۶. الذخیره فی علم البصیره

نام این رساله در بیشتر تذکره‌ها به عنوان یکی از مؤلفات احمد غزالی ذکر شده است. بروکلن آنرا «الذخیره لاهل البصیره» خوانده و سه نسخه خطی از آن را معرفی کرده است. همچنین رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، ص ۳۷۴.

۷. رساله فی لا اله الا الله

یک نسخه از این رساله بنا به قول بروکلن در پاریس است و یک نسخه نیز در کتابخانه سلیمانیه (حالت افندی ۵۳/۶). ممکن است همان رساله «التجربید فی کلمة التوحید» باشد.

۸. سر الاسرار فی کشف الانوار

نسخه‌هایی از این رساله در ملحق فهرست بروکلن معرفی شده است. همچنین رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، ص ۳۷۰.

۹. سوانح

معروفترین و مهمترین کتابهای احمد غزالی است که به فارسی نوشته است. موضوع آن عشق است و گاهی بنام سوانح العشاق یا نامهای مشابه دیگر خوانده شده است. برای نخستین بار توسط محقق فقید آلمانی هلموت ریتز در سال ۱۹۴۲ در استانبول ضمن سلسله «النشریات الاسلامیه» (شماره ۱۵) از روی پنج نسخه خطی تصحیح و چاپ شد. سال بعد (۱۳۲۲ ه. ش) مهدی بیانی آنرا از روی يك نسخه خطی در تهران بچاپ رساند و سپس بیست و چهار سال بعد ایرج افشار يك نسخه خطی جدید را در شماره‌های سوم و چهارم سال چهاردهم مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران چاپ و منتشر کرد. دوبار دیگر این کتاب چاپ شده است. یکبار توسط حامد ربانی، ضمن اشعة اللمعات جامی و چند رساله عرفانی دیگر (انتشارات کتابخانه علمیه حامدی، تهران: ۱۳۵۲) و یکبار دیگر توسط دکتر جواد نوربخش (انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، تهران: بهمن ماه ۱۳۵۲ ه. ش.). برای شرح نسخه‌های خطی رجوع کنید به فهرست نسخه‌های خطی فادسی. احمد منزوی. جلد دوم (۱) تهران: ۱۳۴۹. صص ۴-۱۲۰۳.

دو شرح منشور از سوانح موجود است که هیچکدام به چاپ نرسیده است. یکی از آنها را ریتز در دست داشته و در تصحیح متن خود مورد استفاده قرار داده است (نسخه N، در کتابخانه نور عثمانیه، شماره ۲۴۶۷). این همان شرحی است که در این رساله آنرا «سؤال و جواب در شرح سوانح» خوانده‌ام. شرح دیگری نیز متعلق به قرنهای

نهم یا دهم در کتابخانه ملك موجود است . هیچکدام از این دو شرح کمکی مهم به فهم مطالب مشکل سوانح نمی‌کند.

يك رساله دیگر نیز در این باره به نظم نوشته شده است بنام «کنوز الاسرار و رموز الاحرار» و سراینده آن گویا عزالدین محمود کاشانی باشد. این رساله که بغلط به سنائی نسبت داده شده در ضمن مثنویات او بچاپ رسیده و یکبار هم مستقلاً توسط احمد گلچین معانی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (سال چهاردهم، شماره ۳، بهمن‌ماه ۱۳۴۵، شماره ۴، فروردین ۱۳۴۶) چاپ شده است. این کتاب اخیراً به زبان آلمانی ترجمه شده است.

Richard Gramlich, *Ahmad Ghazzali Gedanken über die Liebe*. Wiesbaden: 1976.

(متن سوانح را راقم این سطور بر اساس نسخه ریترو با مقابله نسخ خطی جدید تصحیح کرده است که انشاءالله بزودی همراه توضیحات و تعلیقات به چاپ خواهد رسید. ترجمه و شرح انگلیسی آن نیز آماده چاپ است.)

۹۰. فرح الاسماء

بنابه گزارش بروکلن (در ملحق فهرست) يك نسخه از این رساله در لکنهو موجود است.

۹۱. کلمات در تقریر مقامات

رساله ایست بفارسی «در تقریر مقامات مشایخ در عشق» مشتمل بر

هشت باب: باب اول در علم توحید، باب دوم در علم معرفت، باب سوم در علم حالت، باب چهارم در علم معاملات، باب پنجم در علم مکاشفات، باب ششم در علم خطاب، باب هفتم در علم سماع، باب هشتم در علم وجد.

این رساله هم به احمد غزالی نسبت داده شده است و هم به محمد، و ظاهراً فقط يك نسخه خطی از آن در لیدن موجود است. رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، ص ۳۶۴.

۱۲. باب الاحیاء

این کتاب اولین خلاصه ایست که از احیاء علوم الدین تهیه شده و غالباً هم به احمد غزالی نسبت داده شده است. به نامهای لباب احیاء علوم الدین، مختصر الاحیاء، و یا حتی «رسالة فی الموعظه» نیز خوانده شده است. نسخه های خطی متعددی از آن موجود است (رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، صص ۱۱۴ و ۲۷۴). قدیم ترین نسخه متعلق به دانشگاه پرینستون (شماره ۱۴۸۲) است که به سال ۵۹۴ ه. ق. استنساخ شده است. دوباره هم در حاشیه نزهة الناظرین عبدالملك بن المنیر، در قاهره، ۱۳۰۸ و ۱۳۲۸ ه. ق. به چاپ رسیده است.

۱۳. عشقیه

رساله ایست که در ملحق فهرست بروکلمن از آن نام برده شده و

ممکن است همان سوانح باشد.

۱۴. عینیه

این رساله کوتاه که در واقع نامه ایست که احمد غزالی به یکی از مریدانش نوشته است درحقیقت اسمی ندارد (هرچند که نویسنده در ابتدا بدان بعنوان «رازنامه» اشاره کرده است) ولیکن بنام «عینیه» مشهور و بنامهای «سلامیه» (رجوع کنید به «وضات الجنان، ج ۲، ص ۳۴) و «موعظه» نیز خوانده شده است.

نسخه های خطی فراوانی از این رساله موجود است. رجوع کنید به فهرست نسخه های خطی فارسی، جلد دوم (۱)، صص ۹۰-۱۲۸۹. این اثر سه بار به طبع رسیده است: یک بار با عنوان «عینیه» از روی یک نسخه خطی بسیار ناقص در مجله اذمغان (سال هشتم، ۱۳۰۸، شماره ۱، صص ۸-۴۲)؛ بار دوم با عنوان «تازیانه سلوک» از روی دو نسخه خطی توسط نصرالله تقوی (تهران، ۱۳۳۹ ه. ش)؛ و بار سوم با عنوان «موعظه» از روی یک نسخه خطی توسط دکتر جواد نوربخش همراه سوانح (تهران، سال ۱۳۵۲ ه. ش).

۱۵. لطائف الفکر

بنا به گفته بروکلین (در ملحق فهرست) یک نسخه از این رساله عربی در کتابخانه برلین موجود است.

۱۶. مجالس الغزالیه

این مجالس را به ابو حامد نیز نسبت داده اند، ولیکن همانطور که سبکی در طبقات الشافعیه (ج ۶، ص ۶۰) اظهار کرده است از احمد است. این مجالس را ضاعد بن فارس اللبان جمع آوری کرده و سبکی از قول ابن الصلاح نقل کرده است که او چهارمجله از این مجالس را که جمعاً ۸۳ مجلس بوده دیده است. ظاهراً نسخه‌ای از مجالس خواجه احمد در کتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران موجود است. (رجوع کنید به مؤلفات الغزالی، ص ۲۵۹).

۱۷. مختصر السلوة فی الخلوه (یا السلوة فی شرایط الخلوه)

نام این رساله در ملحق فهرست بروکلمن ذکر شده است.

۱۸. مکاتبات احمد غزالی با عین القضاة همدانی

از میان نامه‌هایی که احمد غزالی و عین القضاة به یکدیگر نوشته اند. يك نامه از عین القضاة و هفت (یا هشت) نامه از احمد غزالی تا کنون شناخته شده است. مجموع این نامه‌ها را در تهران بسال ۱۳۹۸ ه. ق. (۱۳۵۸ ش) به چاپ رسانده‌ام. برای کسب اطلاع از نسخ خطی این نامه‌ها رجوع کنید به مقدمه نسخه چاپی.

۱۹. مکتوبی از احمد غزالی

نامه ایست فارسی بدون نام و شبیه به «عینیه» ولی کوتاه تر از آن. فقط يك نسخه خطی از آن دیده شده است: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه ۱۳۰۵ (رجوع کنید به فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۱. تهران: ۱۳۲۲، صص ۸-۴۱۷). از روی همین نسخه خطی این نامه را در مجله جاویدان خرداد، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۵۶، صفحات ۳۲ تا ۳۷ به چاپ رسانده ام.

۲۰. منهج الالباب

بنا به گفته بروکلن (در فهرست) این رساله حاوی دستوراتی است صوفیانه که نویسنده به مریدش داده است. يك نسخه از این رساله در کتابخانه برلین موجود است.

۲۱. میمونه

رساله ایست که در فهرست تاشکند، ج ۳، ص ۱۶۲، مجموعه شماره ۷۵۴ (شماره ۴ در مجموعه) معرفی شده و گفته شده که این رساله درباره استکمال نفس و مطالبی که سالک باید در حین سلوک بداند نوشته شده است. تاریخ کتابت نسخه مزبور ۱۰۷۸ هجری است.

۲۲. نتایج الخلوه و لوائح الجلوه

نام این رساله عربی را بروکلین (در ملحق فهرست) ذکر کرده
است. يك نسخه خطی از این رساله در قاهره موجود است.

۲

اشعار

مانند بسیاری از صوفیه احمد غزالی از طبع شاعری برخوردار بود. این مطلبی است که از گفتار او در آثارش بخصوص سوانح پیداست. اگرچه دیوان شعری از خود بجا نگذاشت و نمی‌توان او را به معنی متداول لفظ يك «شاعر» بشمار آورد، ذوق و قریحه شاعری داشت و گاهی به مناسبت حال ابیاتی به فارسی و عربی می‌سرود. این مطلب را او خود در کتاب سوانح (فصل ۱۸) تصریح کرده و سپس این رباعی را که بقول خودش در «روزگار جوانی» سروده نقل کرده است:

تا جام جهان‌نمای بردست من است

از روی خرد چرخ برین پست من است

تا کعبه نیست قبله هست من است

هشیارترین خلق جهان مست من است

بدون شك این رباعی تنها شعری نیست که خواجه احمد در روزگار

جوانی گفته است. بسا که وی از همان ابتدای سلوک خود ابیات دیگری سروده

که اکثر آدمیان انبوه رباعی‌ها و ابیات بی‌نام و نشان قرن پنجم و ششم جای گرفته است. البته بیش از یکصد بیت شعر در سوانح و تعدادی هم در آثار دیگر اوست که برخی را تذکره‌نویسان به خود او نسبت داده‌اند.^۱ در این که همه این اشعار از خود او نیست شکی نیست، چه او خود پیش از نقل بسیاری از آنها عبارت «چنانکه گفت» یا نظایر آنرا آورده است. و تازه آنهایی را هم که بدون ذکر این نوع عبارتها نقل کرده است نمی‌توان بطور قطع به او نسبت داد. برای این گونه انتسابها لازم است تحقیقات بیشتری درباره آن ابیات انجام گیرد.

با وجود مشکلی که بدان اشاره کردیم، نباید از یافتن اشعاری که بطور حتم از احمد غزالی است ناامید شد. همانطور که آثار عین‌القضات همدانی در روشن کردن پاره‌ای از سوانح زندگی مجدالدین ما را یاری کرد، در یافتن برخی از ابیات او نیز می‌تواند به ما کمک کند. قاضی دوجا در تمهیدات ابیاتی را نقل کرده و صریحاً گفته است که آنها از خواجه است. در يك جا می‌نویسد: «... از خواجه احمد غزالی بشنو که چه می‌گوید در معنی این حدیث: المؤمن مرآة المؤمن.» و بدنبال آن طویل‌ترین شعری که تاکنون از احمد غزالی به دست ما رسیده است نقل می‌کند.

ای خدا آئینه روی جمالت این دل است

جان ما برگ گل است و عشق تو چون بلبل است

۱. مانند رضاقلی‌خان هدایت در ریاض‌المعارفین (تهران: ۱۳۴۴، ص ۲۷)

و مجمع‌الفصحا (ج ۱، تهران: ۱۳۳۶، صص ۶-۱۴۵).

۱. تمهیدات، صص ۲-۲۸۱.

در جمال نور تو خود را ببینم بی وجود
 پس درین عالم مراد هریکی خود حاصل است
 در ازل موجود بودم سایه مر نور ترا
 در ابد هم شرب یکتائی که ما را منزل است
 عاشقان در عالم ق و حروف نون و ط
 همنشینان خدا، پس این مقام اول است
 گر همی خواهی که دانی کین چه جای است و کجا
 در درون دوجهان آنجا که شهر بابل است
 از مراد خود برون آی و مراد دوست گیر
 کین چنین کس پیش محبوبان نجیب و عاقل است
 ورنهاد توهمی محجوب مانند زین همه
 خاک بادا بر سر ت کین کار تو بس مشکل است
 در جای دیگر^۱ عین القضاات این دوبیت را از قول شیخ احمد (که
 بدون شك منظورش غزالی است) نقل می کند.

در عشق ملامتی و رسوائی به کافر شدن و گبری و ترسائی به
 پیش همه کس عاقل و رعنائی به و اندر ره ما شیوه سودائی به
 در واقع بجز آن رباعی که خواجه خود اعتراف کرده که در جوانی
 سروده و این ابیات که عین القضاات از قول او نقل کرده است در مورد
 اشعار فارسی دیگری که در تذکره ها به او نسبت داده اند نمی توان مطمئن
 بود - از جمله ابیات ذیل است که حمد الله مستوفی در قادیخ گزیده^۲ به

۱. همان، ص ۳۴۰.

۲. صفحه ۶۶۵. همچنین رجوع کنید به قادیخ حبیب السیر، خواندمیر، -

او نسبت داده است.

چون چتر سنجری رخ بختم سیاه باد
 با فقر اگر بود هوس ملك سنجرم
 عریان و ملك بخشم و گویی که خامه‌ام
 خاموش نکته گویم و گویی که دفترم
 تا یافت جان من خبر از ملك نیم شب
 صد ملك نیم روز به يك جو نمی خرم

در عشق که کردی ای دل آنکه توبه
 تا من کنم از وصال آن مه توبه
 شب تیره و شمع روشن و ساقی مست
 می حاضر و من عاشق و آنکه توبه^۱

علاوه بر ابیات فارسی، غزالی اشعاری هم به عربی سروده است. در آثار عربی او بخصوص بواق‌الالماع ابیاتی آمده است که نام‌گوینده یا گویندگان آنها برده نشده است و لذا باز همان مشکلی که در آثار فارسی با آن مواجه بودیم اینجا نیز پیش می‌آید. گذشته از این ابیات، ابیاتی هم هست که در کتابهای تذکره و رجال به احمد غزالی نسبت داده شده است. یکی از این ابیات را ابن جوزی در المنتظم^۲ چنین نقل کرده است:

← ج ۲، تهران: ۱۳۳۳، ص ۳۱۹؛ دوحات الجنان، ج ۲، ص ۴۱؛ دیاض المعارفین، ص ۴۶.

۱. دوبیت اخیر تنها در یکی از نسخ خطی قادیخ گزیده ضبط شده است.

۲. ج ۹، ص ۲۶۱.

وكان احمد الغزالي يتعصب لابليس و يعذره، حتى قال يوماً
لم يدرك ذلك المسكين أن اظافر القضاء اذا حكمت ادمت وقسى
القدر اذا رمت اصمت. ثم انشد:

وكننا وليلى فى صعودٍ من الهوى فلما توافينا تبت و ذلت
ابيات ذيل را هم ابن الملقن در طبقات الاولياء^۱ ذيل ترجمه حال
خواجه نقل کرده است:

تقاطعنا و ليس بنا صدور وقلن: توق، ماتلقى مزید
فطن الحاسدون بأن سلونا و دون سلونا الامد البعيد

بسیاری از تذکره نویسان نیز بر اساس گفته ابن نجار در تادیک بغداد
آورده اند که روزی در محضر خواجه احمد قاری این آیه را خواند که
«یا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله» (الزمر، ۵۳)
و خواجه با شنیدن آن گفت: با استعمال یاء اضافه در «یا عبادى» خداوند
بندگان را از خود خواند و ایشان را شرف بخشید، و سپس این دوبیت
را سرود:

وهان على اللوم فى جنب حبها و قول الا^۲ عادى انه لخليع
أصم اذا نوديت باسمى و اننى اذا قيل لى يا عبدها لسميع^۲
همانطور که قبلاً^۳ ملاحظه شد^۳، دوبیت شعر این حجر و سه بیت هم

۱. بتصحيح نور الدين شريبه، قاهره: ۱۳۹۳ هـ. ق. ص ۱۰۳.
۲. رجوع کنید به وفيات الاعيان، ج ۱، ص ۸۱؛ شذرات الذهب، ج ۴، ص ۱-۶۵؛ طبقات الشافعية، ج ۶، ص ۶۱؛ مرآة الجنان، ج ۳، ص ۲۲۴؛ نفحات الانس، ص ۳۸۴، طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۵۶۵.
۳. رجوع کنید به پاورقی های صفحات ۵۵ و ۵۶.

زین الدین زنجانی پس از نقل داستانهای خود درباره شاهد بازی خواجه
احمد به ترتیب بدین صورت نقل کرده اند.

من حرم ان أریح روحی	من حرم نظرة الملیح
عدوی ابو ابلا جموح	مالی امل بغير لحظ

لما تأملتہ یفترعن برد ولاح (لی) فی قمیص غیر مزرور
ودب ماء الحیا فی صحن دجنته مثل العقار بدت فی ضر مخمور
اسبلت دمعی علی خدی من هملا وقلت و اهربا من هتك مستور
و بالاخره دوبیت شعر در برخی از نسخ طبقات الشافیه^۱ به احمد
غزالی نسبت داده شده که برادر او آنها را بدون ذکر نام شاعر در
نصیحة الملوك^۲ آورده است:

من التوقی أعز ملبس	إذا صحبت الملوك فالبس
واخرج اذا ماخرجت أخرس	وادخل اذا مادخلت أعمی

برشمردن ابیات فوق هرچند که در مورد اطلاع از کمیت اشعار
خواجه کمکی نمی کند، به یک مطلب احتمالی اشاره می نماید و آن این
است که ظاهراً خواجه به مناسبت حال و فی البدیهه شعر می گفته است نه
از روی عادت و تکلف. شواهد دیگر نیز گواهی می دهد که خواجه در

۱. ج ۶، ص ۶۲.

۲. بتصحیح جلال الدین همائی، تهران: ۱۳۵۱، صص ۵-۱۴۴. ابو حامد
بدنبال ابیات عربی ترجمه فارسی آنها را چنین آورده است:

گر کنی خدمت ملوک طلب	شو ز آهستگی بپوش سلب
اندر آیی فراز کرده دو چشم	بدر آئی فراز کرده دو لب

برای تفسیر عرفانی این ابیات رجوع کنید به نامه های عین القضاة، ج ۱، ص

۳۹۷ و ج ۲، ص ۱۰۳.

شاعری چندان پرثمر نبوده، گرچه از نقل اشعار دیگران در گفتارها و نوشته‌های خود ابا نداشته است. بنابراین هرچند که بتوان تصور کرد که تحقیقات بعدی احتمالاً ابیاتی به آنچه در دست است بیافزاید رقم آنها چندان قابل ملاحظه نخواهد بود.

کتابنامه

۱. فارسی و عربی

- آشتیانی، سیدجلال الدین. شرح مقدمه قیصری بر فصوص المحکم. مشهد. ۱۳۴۴ ش.
- آملی، سید حیدر. المقدمات من کتاب نص النصوص. به تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: ۱۳۵۲ ش.
- ابراهیمی دینائی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (پایان نامه دکتری). دانشکده الهیات، دانشگاه تهران. ۱۳۵۵ ش.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. تلبیس ابلیس. اداره البطاعة المنیریة. مصر: بدون تاریخ.
- المنتظم فی تاریخ الملوك والامم، الجزء التاسع. حیدرآباد: ۱۳۵۹ ق.
- ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین احمد. لسان المیزان. الجزء الاول حیدرآباد دکن: ۱۳۲۹ ق.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد. وفات الاعیان و انباء ابناء الزمان. الجزء الاول. قاهره: ۱۳۶۷ ق. / ۱۹۴۸ م.
- ابن سینا، ابوعلی. رسائل (شامل رسالة حی بن یقظان، رسالة فی العشق،

رسالة الطیر، وغیره). باتصحیح وترجمه فرانسه میکائیل بن یحیی المهرنی.
لیدن: ۱۸۹۹-۱۸۸۹ م. (چاپ افست، بغداد: ۱۹۶۷).

- رساله عشق. ترجمه فارسی. بتصحیح سید محمد مشکوة تهران:
بدون تاریخ.

ابن کثیر، عماد الدین ابی الفداء اسماعیل. البداية والنهاية ج ۱۲.
مصر: بدون تاریخ.

ابن الملکن، سراج الدین ابو حفص. طبقات الاولیاء. بتصحیح نور الدین
شریبه. قاهره: ۱۳۹۳ ق.

اصفهانى، ابونعیم. حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء. ج ۱۰. بیروت:
۱۳۸۷ ق. / ۱۹۶۷ م.

افلاکی، شمس الدین احمد. مناقب العادین بتصحیح تحسین یازیچی.
در دو مجلد. آنقره: ۱۹۴۱ م.

باخزری، ابوالمفاخر یحیی. اوراد الاحباب و فصوص الاداب. بکوشش
ایرج افشار. تهران: ۱۳۴۵ ش.

بدوی، عبدالرحمن. مؤلفات الغزالی. الطبعة الثانية. کویت: ۱۹۷۷ م.
پورجوادی، نصرالله. «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی».
جاویدان خرد. سال دوم. ش ۱. تهران: ۱۳۵۵ ش (۲۵۳۵).

الترمذی، حکیم ابو عبدالله محمد بن علی. بیان الفرق بین الصدد و
القلب والفواد واللب. تحقیق الدكتور نقولا هیر. قاهره: ۱۹۵۸ م.

- کتاب الرياضه و ادب النفس. باهتمام ا. ج. آربری و علی حسن
عبدالقادر. قاهره: ۱۹۴۷ م.

- کتاب ختم الاولیاء. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: ۱۹۶۵ م.

- الصلاة ومقاصدها. تحقيق حسنى نصرزیدان. قاهره: ۱۹۶۵ م.
- جامى، عبدالرحمن. اشعة اللمعات (بانضمام رسائل دیگر). باهتمام حامد ربانى. تهران: ۱۳۵۲ ش.
- نفحات الانس من حضرات القدس. بتصحيح مهدي توحيدى پور. تهران: ۱۳۳۷ ش.
- جعفرى، جعفر بن محمد بن حسن. «چند فصل از تاريخ كبير». بتصحيح ايرج افشار. فرهنگ ايران زمين. ج ۶. ۱۳۳۷ ش.
- جنيد، ابوالقاسم. رسائل الجنيد. حررها وصححها على حسن عبدالقادر. لندن: ۱۹۷۶.
- حافظ، شمس الدين محمد. ديوان. باهتمام محمد قزوينى و قاسم غنى. بسمائيه كتابفروشى زوار. تهران: بدون تاريخ.
- حسينى، سيد اكبر. تبصرة الاصطلاحات الصوفيه. بتصحيح سيد عطا حسين. حيدرآباد ۱۳۶۵ ق.
- الحلاج، ابوالمغيث حسين بن منصور. كتاب الطواسين. بتصحيح لوثى ماسينيون. پاریس: ۱۹۱۳ م.
- الحنبلی، ابى الفلاح عبدالحی. شذرات الذهب فى اخبار من ذهب. ج ۵. قاهره: ۱۳۵۰ ق.
- خواندمير، غياث الدين بن همام الحسينى. تاريخ حبيب السير فى اخبار افراد البشر. ج ۲. تهران ۱۳۳۳ ش.
- داراشكوه، محمد. حسانت العارفين. بتصحيح سيد مخدوم رهين. تهران: ۱۳۵۲ ش.
- دولتشاه سمرقندى. تذكرة الشعراء. باهتمام محمد رمضانى. تهران:

١٣٣٨ ش.

الديلمى، ابوالحسن على بن محمد. كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف. بتصحيح ج.ك. واديه. قاهره: ١٩٦٢ م.
الذهبي، حافظ. المعرفى خبر عن غير. تحقيق صلاح الدين منجد. الجزء الرابع. كويت: ١٩٦٣ م.
رازى، نجم الدين ابوبكر (دايه). عشق و عقل. باهتمام تقى تفضلى. تهران: ١٣٥٢ ش.

م.رضاالعباد. باهتمام محمد امين رياحى. تهران: ١٣٥٢ ش.
رجايبى، احمد على (مصحح). خلاصه شرح تعرف. تهران: ١٣٤٩ ش.
روزبهان بقلى شيرازى، ابو محمد. شرح شطحيات. بتصحيح هنرى كربين. تهران: ١٣٤٤ ش / ١٩٦٦ م.

سبحر العاشقين. بسعى جواد نوربخش. تهران: ١٣٤٩.
كتاب مشرب الادواح. بتصحيح محرم خواجه. استانبول: ١٩٧٣ م.
الزبيدي، مرتضى. اتعاف السادة المتقين. قاهره: ١٣١١ ق.
زرين كوب، عبدالحسين. فراد از مدرسه. تهران: ١٣٥٣.
سبزوارى، حسين بن حسين (ملاحسين خوارزمى). جواهر الاسرار.
(شرح مثنوى مولوى) لكهنو: ١٣١٢ ق / ١٨٩٣ م.

السبكى، تاج الدين ابونصر عبد الوهاب بن على. طبقات الشافيه الكبرى. تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحى. الجزء السادس. قاهره: ١٣٨٨ ق. / ١٩٦٨ م.

السراج الطوسى، ابونصر عبد الله بن على. كتاب اللمع فى التصوف. بتصحيح رنولد آلن نيكلسون. ليدن: ١٩١٤ م.

- سنائی، مجدود بن آدم. مثنویهای حکیم سنائی. بتصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: ۱۳۴۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد سوم. (مشمول بر مجموعه آثار فارسی). بتصحیح سید حسین نصر. تهران: چاپ دوم، ۱۳۵۵ ش.
- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. عوارف المعارف. لبنان: ۱۹۶۶ م. شبستری، محمود. گلشن‌داز (ضمن مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز). تهران: ۱۳۳۷ ش.
- شوشتری، نورالله. مجالس المؤمنین. ج ۲. تهران: ۱۳۷۶ ق.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. الملل والنحل. ترجمه افضل‌الدین صدر ترکیه اصفهانی. بتصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: ۱۳۵۰ ش.
- عبدالله برکه، عبدالفتاح. الحکیم الترمذی ونظریته فی المولایة. ج ۱ و ۲. قاهره: ۱۹۷۱ م.
- عبدالمؤمن بن صفی‌الدین. بهجت‌الروح. با مقابله و مقدمه ه. ل. رابینودی برگوماله. تهران: ۱۳۴۶ ش.
- عطار، فریدالدین. الهی‌نامه. بتصحیح فؤاد روحانی. تهران: ۱۳۵۱ ش.
- تذکرة الاولیاء. بتصحیح محمد استعلامی. چاپ دوم. تهران: ۱۳۵۵ ش.
- عصار، سید محمد کاظم. علم‌الحديث. تهران: ۱۳۵۴ ش.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله. تمهیدات. بتصحیح عقیف عسیران. تهران: ۱۳۴۱ ش.

- ذبده الحقایق. بتصحیح عفیف عسیران. تهران: ۱۳۴۱ ش.
- لوائیح. بتصحیح رحیم فرمنش. تهران: ۱۳۳۷ ش.
- نامه های عین القضاة همدانی. باهتمام علینفی منزوی و عفیف عسیران. تهران: جلد اول، ۱۹۶۹ م، جلد دوم ۱۹۷۲ م/ ۱۳۵۰ ش.
- غزالی، احمد. بحر الحقیقه. باهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: ۱۳۵۶ ش.
- بحر المحبة فی اسرار الموده. بمبئی: ۱۸۷۶ م. و باعنوان احسن القصص. تهران: ۱۳۱۲ ق.
- بواق الالماع. بتصحیح جیمز رابسون. لندن: ۱۹۳۸ م.
- تازیانه سلوک. باهتمام نصرالله تقوی. ۱۳۱۹ ش.
- التجربید فی کلمة التوحید. کتابخانه ملک (تهران). نسخه خطی شماره ۴۰۴۴، صفحات ۸۳-۵۷؛ و جامعة القاهرة، ضمن مجموعه ۱۵۵۴.
- داستان مرغان (رسالة الطیر). بتصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: ۱۳۵۵ ش. (۲۵۳۵).
- (ساله سوانح و (ساله ای دد موعظه. باهتمام دکتر جواد نوربخش. تهران: ۱۳۵۲.
- سوانح. بتصحیح هلموت ریتر. استانبول: ۱۹۴۲ م.
- لباب الاحیاء. کتابخانه دانشگاه پرینستون. شماره ۱۴۸۲.
- «عینیة». (دفعان سال هشتم، شماره ۱. تهران: ۱۳۰۸.
- معکاتبات احمد غزالی با عین القضاة همدانی. باهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: ۱۳۵۶ ش. (۵۳۶).
- «مکتوبی از احمد غزالی». بتصحیح نصرالله پورجوادی. جاویدان خرد.

سال ۳، شماره ۱. ۱۳۵۶ ش.

غزالی، محمد. احیاء علوم الدین. در پنج مجلد. بیروت: بدون تاریخ.
-الاقتصاد فی الاعتقاد. باهتمام ابراهیم آکاجوبوقچی وحسین آتای.
آنکارا: ۱۹۶۲ م.

-تہافت الفلاسفہ. تحقیق و تقدیم الدكتور سلیمان دنیا. قاہرہ:
۱۹۷۲ م.

-الجواهر الغوالی. (مشمول برہفت رسالہ: الادب فی الدین، ایہا الولد،
فیصل التفرقہ، القواعد العشرہ، مشکوۃ الانوار، رسالہ الطیر، الرسالہ الوعظیہ.)
باہتمام محی الدین صبری الکردی مصر: ۱۳۴۳ ھ. ق.

-خلاصہ التصانیف. باہتمام مولوی سید برہان الدین احمد وکیل ہائی
کورت نظام. حیدرآباد: بدون تاریخ.

-کیمیای سعادت. بکوشش حسین خدیو جم. ج ۱. تہران: ۱۳۵۴ ش.
-مشکوۃ الانوار. حققہا و قدم لہا ابو العلا عقیفی. قاہرہ: ۱۳۸۲ ق.
-مکاتیب فارسی غزالی. بتصحیح عباس اقبال. تہران ۱۳۳۳ ش.
-المعراج السالکین. قاہرہ: ۱۳۸۳ ق.

-المنقذ من الضلال. بتصحیح محمد محمد جابر قاہرہ: بدون تاریخ.
-«نصیحت نامہ»، باہتمام سعید نفیسی، آموزش و پرورش. سال ۲۲،

ش ۳.

الغنیۃ التفتازانی، ابو الوفاء. ابن عطاء اللہ اسکندری و تصوفہ.
الطبعة الثانیہ. قاہرہ: ۱۳۸۹ ق.

فرمنش، رحیم. احوال و آثار عین القضاۃ. تہران: ۱۳۳۸ ش.
قزوینی، عماد الدین زکریا بن محمود. «کتاب آثار البلاد قزوینی

و ترجمه احوال شعرای فارسی. «مجله یادگاد. سال چهارم، شماره های ۹ و ۱۰. تهران: خرداد و تیر ۱۳۲۷ ش.

قزوینی، محمد بن عبد الوهاب. یادداشتهای قزوینی. بکوشش ایرج افشار. تهران ۱۳۴۹ ش.

قشیری، ابوالقاسم. الرسالة القشیریة. تحقیق عبدالحکیم محمود و محمود بن الشریف. قاهره: ۱۹۷۴ م.

— ترجمه رساله قشیریة. بتصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: ۱۳۴۵ ش.
قونیوی، صدرالدین. تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی. ایاصوفیه ۴۸۱۹.
(کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شماره ۶۷۰۶).

کاشانی، عزالدین محمود. و کنوز الاسرار و رموز الاحرار. «باهتمام احمد گلچین معانی. در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. تهران: ۱۳۴۵ ش. شماره سوم و ۱۳۴۶ ش. شماره چهارم.

— مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. با تصحیح و مقدمه جلال همائی. تهران: ۱۳۲۵ ش.

کربلائی تبریزی، حافظ حسین. «وضات الجنان. بتصحیح جعفر سلطان القرائی. جزو ثانی تهران: ۱۳۴۹ ش.

الکلاباذی، ابوبکر محمد. التعرف لمذهب اهل التصوف. حققه و عرف با علامه و قدم له الدكتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. قاهره: ۱۳۸۰ ق ۱۹۶۰/۰ م.

المحاسبی، حارث بن اسد. الرعاية لحقوق الله. باهتمام عبد القادر احمد عطا. الطبعة الثانية. قاهره: ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م.

محمد بن منور. اسرار التواحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. باهتمام

- ذبیح الله صفا. چاپ دوم. تهران: ۱۳۴۸ ش.
- مستملی بخاری، ابواب ابراهیم اسمعیل بن محمد بن عبد الله. شرح تعرف. لکهنو: ۱۳۲۸ هـ. ق.
- مستوفی قزوینی، حمد الله. تادیک گزیده. باهتمام عبدالحسین نوائی. تهران: ۱۳۳۹ ش.
- المکی، ابوطالب محمد بن ابی الحسن. قوت القلوب فی معاملہ المحبوب و وصف طریق المريد الى مقام التوحید. المطبعه المیمنیه، مصر ۱۳۰۶ ق.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. اسفار ادبیه. تهران: ۱۳۷۸ ق.
- منزوی، احمد. فهرست نسخه های خطی فارسی. جلد دوم (۱). تهران: ۱۳۴۹ ش.
- مولوی، جلال الدین محمد. کلیات شمس یا دیوان کبیر. باتصحیحات بدیع الزمان فروزانفر. جزو ۱۰-۱۱. چاپ دوم. تهران: ۱۳۵۵ ش (۲۵۳۵).
- مثنوی معنوی. بسعی و اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون. جلد های اول و سوم و پنجم. لیدن: ۱۹۳۳-۱۹۲۵ م.
- مثنوی معنوی. بتصحیح محمد رمضان. تهران ۱۳۱۹-۱۳۱۵ ش.
- نایب الصدر. محمد معصوم شیرازی. طرائق الحقایق. بتصحیح محمد جعفر محبوب. جلد دوم. تهران: ۱۳۳۹ ش.
- نسفی، عزیزالدین. کتاب الانسان الکامل. بتصحیح ماریژان موله. تهران: ۱۳۵۰ ش.
- وراوینی، سعدالدین. مرزبان نامه. بکوشش محمد روشن ج ۲۰۱. تهران: ۱۳۵۵ ش.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. از روی متن

تصحیح شدہ والنتین ژوکوفسکی، تہران: ۱۳۳۶ ش.
 ہدایت، رضاقلی. دیاض العادین. بکوشش محمدعلی گرگانی،
 تہران: ۱۳۴۴ ش.
 مجمع الفصحا. بکوشش مضاهر مصفا، ج ۱. تہران: ۱۳۳۶ ش.
 ہمائی، جلال الدین. غزالی نامہ. طبع دوم. تہران: ۱۳۴۲ ش.
 الیافعی، ابو محمد عبداللہ بن اسعد. مرآة الجنان. ج. ۳. الطبعة
 الثانية لبنان: ۱۳۹۰ ق.

۲. لائین

Abdel - Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*. London:1976.

Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. Ester bang. Leiden:1943.

-Ester Supplement band. Leiden:1937.

Kayser, Hans. *Akroasis, The Theory of World Harmonics*. Trans. R. Lilien Feld. Boston:1970.

Lazarus - Yafeh, Have. *Studies in Al-Ghazzali*. Jerusalem: 1975.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London:1972.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden:1970

Smith, Margaret. *The way of The Mystics*. London:1976

Trimingham, J. S. *The Sufi Orders of Islam*. London: 1971.

Watt, Montgomery. *The Faith and Practice of al - Ghazzali*. First edition. London:1953; reprint, Lahor:1963.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge, Massachusetts:1976.

فهرست راهنما

توضیح علائم:

۱. ~ برای عدم تکرار مدخل
۲. ح بجای حاشیه یا پاورقی
۳. ← بجای «رجوع کنید به».
۴. شماره صفحه پیش از عنوان موضوع آمده است (مثلاً ابلیس: ۱۹۲ ~ وعالم عدل. یعنی برای موضوع «ابلیس وعالم عدل» صفحه ۱۹۲ باید ملاحظه شود).

عدل، ۲۸۲، ~ وبلند همتی ← بلند همتی ابلیس، ~ وعاشقی ← عاشقی ابلیس.
 ابن ابی الدنيا: ۲۶۸.
 ابن الجوزی، ابوالفرج ← ابن الجوزی عبدالرحمن بن علی.
 ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی: ۱۵ ح، ۱۷ ح، ۲۵ ح، ۳۷، ۴۷، ۵۵، ۵۶ ح، ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۳۵.
 ابن الصلاح: ۲۷۵.
 ابن العربی، محمد بن علی: ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۴، ۱۵۲، ۱۵۳ ~ ومسئله تشبیه وتنزیه، ۲۲۲
 ابن الکر بلائی، حافظ حسین بن کر بلائی ۱۷ ح.
 ابن الملکن، سراج الدین: ۲۸۶.
 ابن المنیر، عبدالملک: ۲۷۳.
 ابن الوقت: ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۰۰.
 ابن جوزی ← ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی.

آ
 آثار البلاد: ۲۰ ح، ۵۵ ح
 آدم: ۱۵۰، ۱۷۲، ۱۹۲ ~ وعالم فضل، ۲۲۰
 آستان قدس رضوی: ۱۵ ح
 آشتیانی، جلال الدین: ۲۱۸ ح
 آکروامیس (کتاب بزبان انگلیسی): ۲۴۲ ح، ۲۵۱ ح.
 آملی، حیدر بن علی: ۲۲ ح، ۲۳۰ ~ و اصحاب الجذبات
 آموزش و پرورش (مجله) ← مجله آموزش و پرورش
 آنقره: ۱۶۶ ح.

الف

ابدال: ۲۲۲.
 ابراهیم: ۱۶۵، ۱۶۶.
 ابلیس: ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۷۹ ح، ۱۷۴، ۱۸۷، ۱۹۲ ~ وعالم

ابوسعید ترمذی: ۲۳۵.
 ابوسعید خراز ← خراز، ابوسعید.
 ابوطالب الملکی، محمد بن علی: ۱۹، ۴۰، ۷۰.
 ابو عثمان مغربی ← مغربی، ابو عثمان.
 ابوعلی راذکانی: ۳۸.
 ابوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبدالله.
 ابوعلی فارمزی: ۱۹، ۳۹، ۴۰.
 ابو محمد رویم ← رویم، ابو محمد.
 ابو نصر سراج، عبدالله بن علی: ۲۱۱، ۲۱۲.
 ابهریه: ۶۶.
 ابی الرضی الجرجانی: ۲۰ ح.
 اتحاف السادة المتقين: ۲۵ ح.
 احسن القصص ← بحر المحبه فی اسرار المودة.
 احمدیه (محلہ ای در قزوین): ۱۷.
 احیاء علوم الدین: ۲۴، ۵۰، ۷۰، ۱۳۱، ۱۳۲ ح، ۱۷۳ ح، ۱۸۱ ح، ۲۳۶، ۲۶۶، ۲۳۳ ح، ۲۷۳.
 ارباب توحید: ۴۹.
 ارکان مسلمانی: ۷۱.
 استانبول: ۲۶۹.
 استعلامی، محمد: ۲۴۰ ح.
 اسرار التوحید: ۳۹ ح، ۴۰ ح.
 اسرار الله: ۲۴۶.
 اسرار حروف: ۲۴۴.
 اسرار حروف عشق: ۱۲۲.
 اسرار دلف: ۲۵۱.
 اسرار سماع: ۲۴۵.
 اسرار عشق: ۲۴۴.
 اسرار عشق یا دریای محبت ← بحر

ابن حجر العسقلانی؛ احمد بن علی: ۱۷ ح، ۲۰ ح، ۵۶ ح، ۲۳۴، ۲۳۵ ح.
 ابن خلکان، احمد بن محمد: ۱۷ ح.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله: ۱۲۱، ۱۲۲.
 ~ و وجوب وجود، ۲۳۳.
 ابن عربی ← ابن العربی، محمد بن علی.
 ابن عطاء الله الاسکندری، احمد بن محمد: ۲۲۸ ح.
 ابن عطاء الله اسکندری، تصوفه: ۲۲۸ ح.
 ابن عینیہ، سفیان: ۱۷۸ ح.
 ابن کثیر، اسماعیل بن عمر: ۱۷ ح.
 ابن یوسف، ابو الحسین: ۵۵.
 ابو الحسن بستی: ۴۸.
 ابو الحسن خرقانی، علی بن احمد: ۳۸، ۴۰، ۸۰، ۱۷۴.
 ابو الحسن بن یوسف ← ابن یوسف، ابو الحسین.
 ابو الحسین نوری: ۵۴.
 ابو العباس مرسی: ۲۲۸ ح.
 ابو العلاء عقیفی ← عقیفی، ابو العلاء.
 ابو الغریب اصفهانی: ۵۴.
 ابو الفضل بغدادی: ۶۶.
 ابو الفضل مسعود بن محمد الطرازی ← الطرازی، مسعود بن محمد.
 ابو القاسم قشیری: ۴۰ ~ و رساله قشیری ۲۱۶ ~ و بحث ولایت.
 ابو القاسم گرگانی: ۳۸، ۳۹، ۴۱.
 ابو الوقت: ۱۴۶.
 ابوبکر کتانی ← کتانی، ابوبکر.
 ابو حامد ← غزالی، محمد بن محمد.
 ابوسعید ابو الخیر: ۳۹ ح، ۴۰، ۸۰، ۱۳۲.

امام محمد غزالی ← غزالی، محمد بن محمد.
 انا الحق: ۴۵.
 انجمن سلطنتی بنگال: ۲۶۸.
 اوتاد: ۲۲۲.
 اوحد الدین کرمانی، حامد بن ابی الفخر: ۵۴، ۵۸، ۶۲، ۶۳ ح.
 اوراد الاحباب و فصوص الاداب: ۲۳۳ ح.
 اهریمن: ۱۴۴.
 اهورامزدا: ۱۴۴.
 ایاز: ۵۷.
 ایران: ۸۱، ۷۵، ۱۵، ۱۰.
 ایوانف: ۲۶۸.

ب

بایل: ۲۸۰.
 باخزری، ابوالمفاخر یحیی: ۲۳۳ ح.
 بانکیپور: ۲۶۹.
 بایزید بسطامی: ۱۹، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۸۰، ۱۶۶ ~ و سیمحانی.
 بحر المحبة: ۱۲۴، ۲۶۶.
 بصر المحبة فی اسرار المودة: ۳۰ ح، ۴۶ ح، ۵۷ ح، ۵۹، ۲۴۶ ح، ۲۶۷.
 البدايه والنهایه: ۱۷ ح، ۲۷ ح، ۲۴۹ ح، بدوی، عبدالرحمن: ۲۶۷، ۲۶۹.
 بروکلیمان، کارل: ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷.
 بزم الست: ۱۵۸.
 بغداد: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۲۷، ۳۷، ۴۱، ۵۰، ۵۵ ح، ۱۶۰، ۱۷۶، ۲۴۹ ح.

المحبة فی اسرار المودة.
 اسرار نماز: ۲۵۴.
 اسرارنی: ۲۵۲.
 اسفاد اربعه: ۱۲۹ ح.
 اسماء الاسراء: ۱۰۵ ح.
 اسماعیلی، ابوالقاسم: ۱۳.
 اشارت و عبارت: ۹۶.
 اشاعره: ۱۸۰، ۱۸۱.
 اشتقاق عاشق و معشوق: ۱۳۴.
 اشعة اللمعات: ۵۸، ۹۰ ح، ۹۲ ح، ۹۳ ح، ۹۴ ح، ۱۳۴ ح، ۱۳۵ ح، ۲۷۱.
 اشعری، ابوالحسن ← الاشعری، علی بن اسماعیل.
 الاشعری، علی بن اسماعیل: ۱۸۴ ~ و عدل و فضل الهی.
 اصفهان: ۶۹.
 افشار، ایرج: ۱۱ ح، ۵۵ ح، ۲۷۱.
 افضل الدین صدر ترکه اصفهانی ← ترکه اصفهانی، محمد بن حبیب الله.
 افلاطون: ۲۳۷ ح.
 افلاکی، احمد بن اغی ناطور: ۱۶۶ ح.
 افلاکی، شمس الدین احمد ← افلاکی، احمد بن اغی ناطور.
 اقبال آشتیانی، عباس: ۲۷ ح.
 الاقتصاد فی الاعتقاد: ۱۸۴ ح.
 اقطاب: ۲۲۲.
 الست بریکم: ۱۲۴، ۱۸۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۳.
 الهی نامه: ۷۸، ۱۴۵ ح.
 امام الحرمین، عبدالملک بن عبداللہ: ۱۳، ۱۹.
 امام جعفر صادق ← جعفر بن محمد، امام ششم.

بغدادی، ابو الفضل: ۷۷.
 بلند همتی ابلیس: ۱۷۴.
 بنگال، انجمن سلطنتی — انجمن سلطنتی
 بنگال.
 بواق الالماع: ۵۳، ۵۸، ۵۹ ح،
 ۱۶۲، ۱۲۴، ۲۴۰، ۲۴۰ ح، ۲۴۳ ح،
 ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۲ ح، ۲۵۶ ح، ۲۵۷،
 ۲۵۸ ح، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۸۱.
 بواق الالماع فی الرد علی من یحرم
 السماع بالاجماع: ۲۳۶.
 بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد
 واللب: ۹۶ ح.
 بیانی، مهدی: ۲۷۱.
پ
 پاریس: ۲۷۰.
 پاریس، کتابخانه ملی — کتابخانه
 ملی پاریس.
 پرده خیال — عالم خیال.
 پورجوادی، نصرالله: ۷۰ ح، ۱۳۶ ح،
 ۲۶۹.
 پیروزی علم (کتاب به زبان انگلیسی)
 ۱۷۸ ح.
 پیغمبر — محمد، پیامبر اسلام.
ت
 تاجیه: ۱۵.
 تاربخ بغداد: ۲۸۲.
 تاربخ حبیب السیر: ۲۸۰ ح.
 تاربخ کبیر: ۱۷ ح.
 تاربخ گزیده: ۱۷ ح، ۲۸۰، ۲۸۱ ح.

قازیانه سلوک: ۳۲ ح، ۳۳ ح، ۳۴ ح،
 ۳۵ ح، ۳۶ ح، ۲۷۴.
 تبریز: ۱۵.
 تبصرة الاصطلاحات الصوفیه: ۱۰۵ ح.
 تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی: ۱۷ ح،
 ۷۹.
 التجريد فی کلمة التوحيد: ۷۱، ۷۲ ح،
 ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۴ ح،
 ۱۸۵ ح، ۱۸۷ ح، ۱۸۸ ح، ۱۸۹ ح،
 ۱۹۰، ۱۹۱ ح، ۱۹۲ ح، ۱۹۳ ح،
 ۱۹۴ ح، ۱۹۵ ح، ۱۹۷ ح، ۱۹۸ ح،
 ۱۹۹ ح، ۲۰۰ ح، ۲۰۱، ۲۰۱ ح،
 ۲۰۲ ح، ۲۰۳ ح، ۲۰۴، ۲۰۶ ح،
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۰۹ ح، ۲۱۰ ح،
 ۲۱۳ ح، ۲۱۵، ۲۱۵ ح، ۲۱۶، ۲۱۹ ح،
 ۲۲۲ ح، ۲۲۳ ح، ۲۲۷ ح، ۲۴۲ ح،
 ۲۴۶، ۲۴۹ ح، ۲۶۸، ۲۷۰.
 تذکرة الاولیاء: ۷۸، ۲۱۷، ۲۳۹،
 ۲۴۰، ۲۴۸ ح، ۲۴۹، ۲۴۹ ح.
 تذکرة الشعراء: ۱۱ ح.
 ترجمه (سالة قشیریه: ۲۱۶ ح، ۲۱۹ ح،
 ۲۴۳ ح، ۲۴۸ ح، ۲۵۶ ح.
 ترمذی، ابوسعید — ابوسعید ترمذی.
 ترمینگهام: ۴۰ ح.
 التعرف لمذهب اهل التصوف:
 ۲۳۳ ح، ۲۳۹.
 تفتازانی، ابو الوفا الفنیسی: ۲۲۸ ح.
 تفسیر سورة یوسف — بهر المحبة فی
 اسرار المودة.
 تقوی، نصرالله: ۲۷۴.
 تلبیس ابلیس: ۵۶ ح، ۲۴۹ ح، ۲۵۱ ح،
 تلقین ذکر: ۷۳.

جوينی ← امام الحرمین، عبدالملك
بن عبدالله.
جهان اسلام (مجله بزبان انگلیسی):
۲۷۰.

چ

چشتی، معین الدین: ۷۸.

ح

حارث محاسبی: ۴۱، ۴۲، ۴۰، ۱۹، ۵۰، ۵۱ ~ واهمیت علم، ۵۲.
حافظ، شمس السدین محمد: ۵۸، ۸۱، ۱۵۳.
حافظ ابونعیم اصفهانی: ۴۴ ح.
حافظ الذهبی ← الذهبی.
حافظ حسین کربلائی ← ابن کربلائی،
حافظ حسین بن کربلائی.
حالت افندی: ۲۷۰.
حامد ربانی، اصغر: ۲۷۱.
حبيب السیر: ۱۷ ح.
حروفیه: ۲۴۶.
حسینی، اکبر: ۱۰۵ ح.
الحصن الحصین ← التجريد فی کلمة
التوحيد.
الحصن الحصین فی التجريد والتوحيد
← التجريد فی کلمة التوحيد
حقیقت روح: ۱۰۹.
حکیم الترمذی ← حکیم ترمذی محمد بن
علی.
حکیم ترمذی، محمد بن علی: ۹۶ ح،
۱۸۹ ح، ۲۱۷ ~ و نظریه ولایت، ۲۲۷
~ و تعریف مجذوب و سالک، ۲۲۸،
۲۳۰.

تلوین حلاج ← حلاج، حسین بن منصور
و تلوین.

تمهیدات: ۳۹ ح، ۴۸، ۱۰۱، ۱۲۹،
۱۳۰ ح، ۱۳۱ ح، ۱۴۴ ح، ۱۴۵ ح،
۱۴۷ ح، ۱۷۱ ح، ۱۷۳ ح، ۱۷۵، ۲۳۵،
۲۶۱، ۲۷۹، ۲۷۹ ح.
تہافت الفلاسفہ: ۱۱۳، ۱۱۴ ح.

ج

جابر، محمد محمد: ۱۹ ح.
جامعة القاهرة: ۷۲ ح.
جامی، عبدالرحمن بن احمد: ۱۷ ح،
۵۸، ۶۳ ح، ۹۰ ح، ۹۱، ۹۲، ۹۳،
۹۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۱.
جاویدان خرد (مجله): ۷۰ ح، ۱۰۶ ح،
۱۳۶ ح، ۲۷۶.
جذبة من جذبات الحق...: ۲۱۲.
الجرجانی، ابی الرضی ← ابی الرضی
الجرجانی.
جعفر بن محمد، امام ششم: ۲۳۳ ح.
جعفر بن محمد حسن ← جعفری، جعفر بن
محمد.
جعفری، جعفر بن محمد: ۱۰ ح، ۱۱ ح،
۱۷ ح.
جلالی نائینی، محمد رضا: ۱۵۱ ح.
جهودیت: ۲۳۷ ح.
جنید بغدادی: ۱۹، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱،
۴۲، ۴۷ ح، ۵۱، ۵۲ ~ و علم اشارت،
۶۸، ۷۲، ۷۷، ۹۷، ۲۳۹، ۲۵۰.
جواری ← خواری، داود.
جواسیس القلوب: ۲۱.
جواهر الاسرار: ۲۰ ح، ۲۱ ح.
الجواهر الفوالی: ۲۹ ح.

الحکیم الترمذی و نظریته فی الولاية:

ح ۲۱۷، ح ۲۲۸.
حکیم سنائی ← سنایی، مجدود بن آدم.
حکیمیه: ۲۱۷.
حلاج، حسین بن منصور: ۳۷، ۴۴،
۴۵ تلوین ~، ۴۷، ۴۹، ۶۶، ۱۳۷.
حلیة الاولیاء: ۴۴، ح ۵۰.
حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر:
۲۸۰.

حموی، سعدالدین: ۲۲۰ ~ و نظریه
ولایت، ح ۲۲۲.
حیدرآباد: ۱۵، ح.

خ

خاک راه معشوق: ۱۶۱.
خانقاه نعمت الهی تهران: ح ۳۱.
ختم الاولیاء: ح ۲۱۷، ح ۲۲۷.
خدوخال محمد (ص): ۲۶۰.
خدیوچم، حسین: ح ۱۰۹.
خراز، ابوسعید: ۲۱۲.
خراسان: ۳۸، ۳۷، ۱۸.
خرقانی، ابوالحسن ← ابوالحسن
خرقانی.

خرقه پوشیدن: ۶۸، ۶۹.
خطاب الست: ۲۴۱، ۲۴۲، نیزنگاه
کنید به: الست بر بکم.
خلاصه التصانیف: ح ۳۰.
خلاصه شرح تعرف: ح ۲۳۷، ح ۲۳۹.
خلافت: ۲۱۹، ۲۲۰.
خواجه، نظیف محرم ← نظیف محرم
خواجه.
خواجه نظام الملك ← نظام الملك،

حسن بن علی.

خوارزمی، ملاحسین ← سبزواری،
حسین بن حسن.
خوارزمی، مویدالدین محمد: ح ۱۸۱.
خواری، داود: ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ح.
خواندمیر، غیاث الدین بن همادالدین:
ح ۲۸۰.

د

داستان مرغان ← رساله الطیر (داستان
مرغان).

داغ الست: ۹۹.
دایه ← نجم رازی، عیدالله بن محمد.
درد شیخ ابوالحسن خرقانی: ۱۷۴.
درهای بهشت: ۱۸۶.
درهای جهنم: ۱۸۶.
دنیا، سلیمان: ح ۱۱۴.
دوام ذکر ← ذکر، دوام.
دولتشاه، دولتشاه بن بختیشاه: ح ۱۱.
دولتشاه سمرقندی ← دولتشاه، دولتشاه
بن بختیشاه.
دیشایی، غلامحسین ابراهیم: ح ۱۱۴.
دیوان حافظ: ح ۶۴، ح ۱۵۳.
دیوان کبیر: ۸۰.

ذ

الذخیره فی علم البصیرة: ۲۷۰.
ذکر، دوام: ۷۴.
ذکر قلبی: ۷۴.
ذم الملاحی: ۲۶۸.
ذوق الفقر: ۲۶۹.
الذهبی: ح ۱۷.

ح ۱۷، ح ۲۱، ح ۲۲، ح ۲۷۴، ح ۲۸۱، ح ۲۸۱.
رویم، ابومحمد: ۲۳۹.
ریاض العارفین: ح ۱۷، ح ۲۷۹، ح ۲۸۱.
ریتر، هلموت: ح ۴۳، ح ۸۸، ح ۱۳۶، ح ۲۷۱: ۲۷۲.

ز

زبدة الحقایق: ۱۶، ح ۶۷.
الزبیدی، مرتضی: ح ۲۵.
زرین کوب، عبدالحسین: ح ۱۵.
زکریا قزوینی: ح ۲۰.
زلیخا: ۶۱، ۶۳.
زنجانی، پرات: ح ۲۳۸.
زنجانی، زین الدین مظفر بن سیدی: ح ۵۵، ۲۸۳.

ژ

ژوکوفسکی، والننتین: ح ۴۷.

س

ساحل علم: ۱۶۲، ۱۶۳.
سالك و مجذوب: ۲۲۳.
سبزوارى، حسين بن حسن: ح ۲۰.
السبكى، عبد الوهاب بن على: ۱۱، ح ۱۷، ح ۲۵، ح ۲۷۵.
سراج، ابونصر ← ابونصر سراج، عبدالله بن على.
سراالاصراد فى كشف الانواء: ۲۷۰.
سرى مقطى: ۵۲.
سعد الدين حموى ← حموى، سعد الدين.
سعد الدين وراوينى: ح ۳۴، ۳۵.
سفيان بن عيينه ← ابن عيينه، سفيان.

ر

رابسن، جيمز اسكات: ۲۶۸.
رابعه العدويه: ۴۲.
راذكانى، احمد (ابوعلى): ۱۲: ۱۸.
راذنامه ← رساله عيينه.
رباط بهروز: ۱۵.
ربانى، حامد ← حامد ربانى، اصغر.
رجائى، احمد على: ح ۲۳۷.
رخش: ۱۰۰.
رساله الطير (داستان مرغان): ۲۴، ح ۳۴، ح ۷۸، ح ۷۸، ح ۱۰۲، ح ۱۶۸، ح ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶.
الرسالة الوعظية: ح ۲۹.
رساله عشق: ۱۲۱، ۱۲۲.
رساله عيينه: ح ۳۰، ح ۷۲، ح ۲۷۴، ۲۷۶.
رساله فى الموعظه ← لباب الاحياء.
رساله قشيري: ۴۰، ۲۰۹، ح ۲۳۳، ح ۲۴۹.
رساله فى لا اله الا الله: ۲۷۰.
رستم: ۱۰۰.
الرعاية لحقوق الله: ۵۰.
رمضاني، محمد: ح ۱۳۸.
روانشناسى عاشقانه: ۱۶۷.
روح اضافى: ۱۳۰، ۲۰۱.
روحانى، فواد: ح ۷۸، ح ۱۴۵.
روزبهان بقلی، روزبهان بن ابى نصر: ح ۵۳، ح ۵۷، ح ۶۱، ۶۲، ۲۱۲، سو.
مقام جذب، ح ۲۱۲، ح ۲۴۸، ۲۴۸.
روزميشاق: ۱۸۸، ۱۸۹.
روزنتال، فرانتز: ح ۱۷۸.
روشن، محمد: ح ۳۵، ح ۲۶۷.
روضات الجنان و جنات الجنان:

سگ کوی معشوق: ۱۶۱.
سلامیه - رساله عینیه.
سلسله های صوفیه در اسلام: (کتاب به زبان انگلیسی): ۴۰.
سلطان القرائی، جعفر: ۱۷.
سلطان محمود - محمود غزنوی، شاه ایران.
سلمی، محمد بن حسین: ۲۴۹.
السلوة فی شرایط الخلوة - مختصر السلوة فی الخلوة.
سلیمان دنیا - دنیا، سلیمان.
سنائی، مجدود بن آدم: ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۹۵، ۲۷۲.
سنجبر سلجوقی، شاه ایران: ۵۴، ۲۸۱.
سوال و جواب در شرح سوانح: ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۷۱.
سوانح: ۱۵، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷ - و شاهد بازی، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۲، ~ و نظریه کسب، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۷۹.
سوانح العشاق: ۲۷۱.

سورة یوسف: ۳۰، ۵۹.
سهروردی، شهاب الدین - سهروردی، یحیی بن حبش.
سهروردی، ضیاء الدین ابوالنجیب: ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۷.
سهروردی، عبدالقاسم بن عبدالله - سهروردی، یحیی بن حبش.
سهروردی، یحیی بن حبش: ۶۸، ۶۹، ۷۹، ۱۴۳، ۲۲۸ - و تعریف سالك و مجذوب. ۲۳۰، ۲۳۱.

ش

شاهد بازی: ۲۸۳.
شبلی: ۱۹، ۳۶، ۴۰، ۴۲، ۱۷۱، ~ و بلای مالک.
شذات الذهب: ۲۸۲.
شرایط سماع: ۲۵۶.
شرح شعوف: ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۳۸.
شرح سوانح: ۱۰۶.
شرح شطحیات: ۲۱۲، ۲۱۲.
شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: ۲۱۸.
شریبه، نورالدین - نورالدین شریبه.
شمس الدین تبریزی - شمس تبریزی، محمد بن علی.
شمس الدین مغربی - مغربی، شمس الدین.
شمس تبریزی، محمد بن علی: ۵۴، ۱۶۶.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: ۱۵۱، ۱۸۴.

ع

- عاشقی ابلیس: ۴۶، ۴۸.
عالم جذبه: ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۰۹، ۷۳.
عالم خیال: ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۶۰.
عالم دل: ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۱۰.
عالم روح: ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۱.
۲۱۴: ۲۱۵.
عالم سر: ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۰۲.
عالم عدل: ۲۰۰.
عالم فنا: ۲۱۴، ۲۱۰، ۲۰۹، ۷۳.
۲۱۵.
عالم قبضه: ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۰۹، ۷۳.
عالم کبیر: ۲۵۲.
عبادان: ۲۰۳.
عبارت ← اشارت و عبارت.
عبدالرحمن بدوی ← بدوی، عبدالرحمن
عبدالرحمن سلمی ← سلمی، محمد بن
حسین.
عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال
الدین: ۷۹.
عبدالفتاح عبدالله برکه: ۲۱۷ ح.
عبدالملك بن المنیر ← ابن المنیر،
عبدالملك.
العبر: ۱۷ ح، ۲۷ ح.
عبدالعاشقین: ۵۳ ح، ۵۴ ح، ۵۷ ح،
۶۱ ح.
المعجز عن درك الادراك ادراك: ۱۶۳.
عدل ابلیس ← ابلیس و عالم عدل.
عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر: ۵۴،
۵۷، ۵۸، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱،
۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷.
عراقی، فخرالدین ابراهیم ← عراقی،
ابراهیم بن بزرگمهر.

ص

- صاعدین فارس اللبان ← اللبان،
صاعدین فارس.
صبری الكردي، محی الدین: ۲۹ ح.
صحراي و هم: ۱۵۸، ۱۶۲.
صدرالدین القنوی، محمد بن اسحاق:
۱۶، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم:
۱۲۹، ۶۰ ح.
صدرالدین قونیوی ← صدرالدین
القنوی، محمد بن اسحاق.
صفات عاشق: ۱۶۸.
صفات معشوق: ۱۶۸.
صوفیان بغداد: ۴۱، ۴۹، ۵۱.
صوفیان خراسان: ۸۰، ۴۹.

ط

- طابران: ۱۰.
طبری، ابو عبدالله: ۱۴.
طبقات الاولیاء: ۲۸۲.
طبقات الشافعیه: ۱۱ ح، ۱۲ ح،
۱۴ ح، ۱۷ ح، ۲۵ ح، ۲۶ ح، ۳۰ ح،
۱۶۵ ح، ۲۷۵، ۲۸۲ ح، ۲۸۳.
الطرازی، مسمودین محمد: ۲۳۵ ح.
طرائق الحقائق: ۲۸۲ ح.
طواسین: ۴۵، ۴۷.
طور (کوه): ۴۶، ۱۷۲.
طوس: ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۲،
۳۸، ۳۹.
طوسی، احمد بن محمد: ۲۶۷.

ظ

ظن ← گمان.

عزالدين كاشاني، محمود بن علي: ۷۷،
۷۹، ۹۵ ح، ۱۱۰، ۲۰۲، ۲۲۸،
۲۲۹، ~ و تعريف سالك و مجذوب،
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۷۲.
عسكر (محلہ ای در نیشابور): ۱۸، ۱۳.
عسیران، عقیف: ۱۶.
عشق مجازی: ۶۰، ۶۱، ۶۲.
عشقنامه: ۷۷، ۷۹، ۹۵ ح، ۱۰۲ ح.
عصار، محمد کاظم: ۱۰۹ ح، ۱۱۰ ح.
عطاحسین: ۱۰۵ ح.
عطار، فریدالدین ~ عطار، محمد بن
ابراهیم.
عطار، محمد بن ابراهیم: ۵۸، ۷۷،
۷۸، ۱۴۵، ۲۱۷، ۲۳۹، ۲۴۰ ح.
عقیفی، ابوالملاء: ۶۰ ح.
علم: ۱۵۸.
علم الحدیث: ۱۰۹ ح، ۱۱۰ ح.
علم طریقت: ۶۸.
علم موعظه ~ غزالی، محمد بن محمد و
علم موعظه.
علم موسیقی: ۲۳۳.
علی بن ابی طالب، امام اول: ۱۶۵،
۲۴۹.
علی بن موسی، امام هشتم: ۳۸.
عوارف المعارف: ۶۹ ح، ۷۹،
۱۴۴ ح، ۱۷۸ ح، ۲۲۸، ۲۲۸ ح،
۲۴۳.
عیسی: ۲۸ ح.
عین القضاة همدانی، عبد الله بن محمد: ۱۶،
۲۳، ۲۹ ح، ۴۸، ۴۹، ۶۶ ~ و ملاقات
با احمد غزالی، ۶۷، ۶۷ ح، ۷۱، ۷۳،
۷۵، ۷۷، ۷۸ ح، ۱۰۱، ۱۲۹.

غزالی، محمد (پدر ابو حامد): ۱۱.
غزالی، محمد بن محمد: ۱۰۹، ۱۱،
۱۲، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱،
۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷ ح، ۲۸،
۲۹ و ۳۰ ~ و علم موعظه، ۳۱، ۴۰،
۴۲، ۵۰، ۵۷ ح، ۶۰، ۷۰، ۹۶،
۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۸۱ ~ و
مساله افعال انسان، ۱۸۲، ۱۸۳،
۱۹۶، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۳،
۲۷۵، ۲۸۳ ح.
غزالی کبیر، احمد: ۱۱ ح-
غزالی نامه: ۳۰ ح.
غنی، قاسم: ۶۶ ح.
غیاث اللغات: ۱۸۷ ح.
غیرت حق: ۱۴۳.
غیرت عشق: ۱۴۷.
غیرت معشوق: ۱۴۲، ۱۴۳.
غیرت وقت: ۱۴۶.
فارابی، محمد بن محمد: ۲۳۳.
فارس، نبیه امین: ۲۷۰.
فارمزی ~ ابو علی فارمزی.
فخرالدین عراقی ~ عراقی، ابراهیم بن
بزرگمهر.

غ

ف

- ۲۲۴، ۲۴۳ ح، ۲۴۹.
 القصار، حمدون بن احمد: ۱۴۲ ح.
 قصاریه: ۱۴۲ ح.
 قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی:
 ۱۱۴ ح.
 قوت القلوب: ۱۹، ۴۰، ۷۰.
 قونیہ: ۷۸.

ک

- کاتبی بلخی، احمد: ۶۶.
 کاشانی، عبدالرزاق ← عبدالرزاق کاشی،
 عبدالرزاق جلال الدین.
 کاشانی، عزالدین محمود ← عزالدین
 کاشانی، محمود بن علی.
 کایزر، هانس: ۲۴۲ ح، ۲۵۱.
 کبرویه: ۶۶.
 کتاب الانسان الکامل: ۲۲۱، ۲۲۲ ح.
 کتاب الرياضه: ۱۸۹ ح.
 کتاب تکوین: ۲۴۳.
 کتابخانه برلین: ۲۷۶، ۲۷۷.
 کتابخانه حمیدیه: ۲۶۹.
 کتابخانه سلیمانیه (استانبول): ۲۶۹،
 ۲۷۰.
 کتابخانه ملک: ۷۲، ۲۷۲.
 کتابخانه ملی پاریس: ۲۶۶.
 کتابخانه نور عثمانیه: ۲۷۱.
 کتانی، ابوبکر: ۷۲.
 کرین، هنری ← کوربن، هانری.
 کرشمه حسن: ۱۳۶.
 کسب: ۱۸۱.
 کشف المحجوب: ۴۷ ح، ۵۰ ح، ۵۱ ح،
 ۱۴۲ ح، ۱۴۳، ۲۱۷، ۲۱۸ ح،
 ۲۱۹ ح، ۲۲۲ ح، ۲۲۴ ح، ۲۳۳ ح.

- فراد اهدده: ۱۵ ح.
 فراست عشق: ۱۵۶، ۱۶۲.
 فرح الاسماء: ۲۷۲.
 فردوسی، ابوالقاسم: ۳۴.
 فرمنش، رحیم: ۷۸ ح.
 فروزانفر، محمد حسن (بدیع الزمان):
 ۱۲۶ ح.
 فرهنگ ایران زمین: ۱۱ ح، ۲۷ ح.
 فصوص الحکم: ۱۵۲.
 فضائل الانام من مسائل حجة الاسلام:
 ۲۷ ح.
 فقیهی، ابوالحسن: ۲۶۷.
 فهرست بروکلین: ۲۶۹، ۲۷۰.
 فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید
 محمد مشکوة: ۲۶.
 فهرست نسخه های خطی فارسی:
 ۲۴۱، ۲۷۴.
 فیثاغورث: ۲۳۷، ۲۳۸.
 فیثاغوریان: ۲۳۷.

ق

- قرآن: ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۳، ۴۵ ~
 و حروف مقطع، ۶۱، ۷۳ ~ و
 حروف مقطع، ۹۴، ۹۶، ۱۶۴، ۱۶۶،
 ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۳۳، ۲۴۷،
 ۲۵۹.
 قرب نوافل: ۲۲۴.
 قزوین: ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۵۵ ح،
 ۶۷.
 قزوینی ← زکریا قزوینی.
 قزوینی، محمد: ۶۶ ح.
 قشیری، عبدالکریم بن هوازن: ۲۱۹.

اللمع: ۲۱۱، ۲۱۲ ح، ۲۳۳ ح.
لمعات: ۵۷، ۷۵، ۷۸، ۹۱، ۹۳،
۱۳۴.
لوايح: ۷۸، ۸۹، ۱۱۳، ۱۱۷ ح.
لیلی: ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰.

م

ماسینیون، لونی: ۴۷ ح.
متکلمین: ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵.
مثنوی: ۱۳۸ ح، ۱۵۷ ح، ۲۳۸ ح،
مثنویات سنائی: ۲۷۲.
مثنوی مغنوی: ۸۰.
مثنوی های حکیم سنائی: ۹۵ ح.
المجاز قنطرة الحقیقه: ۶۱.
مجالس الغزالیه: ۲۷۵.
مجله آموزش و پرورش: ۳۰ ح.
مجله اذغان: ۲۷۴.
مجله جاویدان خرد ← جاویدان خرد
(مجله).
مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه تهران: ۹۵ ح، ۲۳۸ ح، ۲۷۱،
۲۸۲.

مجله یادگار ← یادگار (مجله)
مجمع الفصحا: ۱۷ ح، ۲۷۹ ح.
مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق:
۱۱۹ ح.
مجنون: ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۳ ~ و
داستان آهو، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶،
۱۵۸ ~ و داستان آهو، ۱۵۹، ۱۶۰.
محاسبه نفس: ۳۳.

کلا باذی، ابوبکر محمد: ۲۳۹،
۲۳۹ ح.
کلمات در تقویر مقامات: ۲۷۲.
کلمه توحید: ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۴،
۲۱۴.
کلیات شمس: ۱۲۶ ح.
کنت کنزاً مخفیاً: ۱۳۶ - ۱۳۷.
کنعان: ۱۴۶.
کنوز الاسرار و رموز الاحرار: ۹۵، ۱۰۲،
۲۷۲.
کورین، هانری: ۲۱۲ ح، ۲۲۰ ح.
کیمیای سعادت: ۱۰۹، ۲۳۳ ح،
۲۶۱، ۲۶۱، ۲۶۶ ح.

ک

کبری: ۱۴۴.
گرامیش، ریچارد: ۲۷۲.
گرگانی، ابوالقاسم ← ابوالقاسم
گرگانی.
گلچین معانی، احمد: ۹۵ ح، ۲۷۲.
گمان: ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶.
گیسودراز، محمدحسین: ۱۰۵ ح.

ل

لا اله الا الله حصنی: ۱۷۹، ۱۹۴.
لباب احیاء علوم الدین ← لباب
الاحیاء.
لباب الاحیاء: ۲۶۶، ۲۷۳.
اللبان، صاعد بن فارس: ۳۰، ۲۷۵.
لسان المیزان: ۱۷ ح، ۲۰ ح، ۲۷ ح،
۴۶ ح، ۵۶ ح، ۱۷۳ ح، ۲۳۵ ح.
لطائف الفکر: ۲۷۴.

ن

- ناگوری، حمیدالدین: ۸۹، ۷۸.
 نامه‌های عین‌القضات: ۲۳، ۴۰، ح.
 ۲۶۱، ح. ۲۸۳.
 نبیه امین فارس ← فارس، نبیه امین.
 نتایج الخلو و لواحق الجلو: ۲۷۷.
 نجم‌الدین رازی ← نجم رازی، عبدالله
 بن محمد.
 نجم رازی، عبدالله بن محمد: ۸۱، ۷۹.
 نزهة الناظرین: ۲۷۳.
 نساج طوسی، ابوبکر بن عبدالله: ۱۳،
 ۱۴، ۱۵، ۲۲، ۳۸، ۳۹ ~ وعلت
 خلقت انسان ۴۰.
 نسفی، عزیزالدین بن محمد: ۲۲۰،
 ۲۲۱، ح.
 نصر، حسین: ۸۰، ح. ۱۱۹.
 نصیحة الملوك: ۲۸۳.
 نصیحت نامه غزالی: ۳۰، ح.
 نصیری، فخرالدین: ۲۷۵.
 نظام‌الملک، حسن بن علی: ۱۳.
 نظامیه بغداد: ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۲، ۲۳.
 نظیف محرم خواجہ: ۲۱۲، ح. ۲۴۸.
 نعمت‌اللہیہ: ۶۶.
 نفحات الانس: ۱۷، ح. ۲۱، ح. ۲۲،
 ۶۳، ح. ۲۸۲.
 نفیسی، سعید: ۳۰، ح.
 نور: ۳۲، ۱۵۰.
 نورالدین شریبہ: ۲۸۲، ح.
 نوربخش، جواد: ۲۷۱، ۲۷۴.
 نورسیاہ: ۴۸.
 نورمحمدی: ۱۰۱.
 نیشابور: ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۳۸، ۳۹.

- الملل والنحل: ۱۵۱، ۱۸۴، ح.
 منازل السائرین: ۲۱۱.
 مناقب آل ابی طالب: ۲۴.
 مناقب العارفین: ۱۶۶، ح.
 المنتظم: ۱۵، ح. ۱۷، ح. ۲۷، ح. ۵۵،
 ۵۶، ح. ۱۷۳، ح. ۱۹۶، ح. ۲۴۹، ح.
 ۲۸۱.
 منزوی، احمد: ۲۷۱.
 منطق الطیر: ۷۸.
 المنقذ: ۱۹، ح.
 منهج الابواب: ۲۷۶.
 موسی: ۴۶، ۴۷، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۷۲،
 ۱۷۳.
 موعظه: ۳۲، ح. ۳۳، ح. ۳۴، ح. ۳۵،
 ۳۶، ح. ۷۲.
 موعظه حسنه: ۲۹.
 مولانا جلال‌الدین ← مولوی، جلال‌الدین
 محمد بن محمد.
 مولفات الغزالی: ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰،
 ۲۷۳، ۲۷۵.
 مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد: ۵۴،
 ۵۸، ۸۰، ۸۱، ۱۳۸، ۱۵۷، ح.
 ۱۶۶، ح. ۲۳۸.
 مولوی سید برهان‌الدین احمد وکیل‌های
 کسورت نظام: ۳۰، ح.
 مولوی عبدالحمید: ۲۶۹.
 مولویہ: ۶۶.
 مولہ، ماریژان: ۲۲۱، ح.
 میبیدی: ۱۸۹، ح. ۲۰۶، ح. ۲۲۷.
 میثاق: ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۵۵،
 ۱۵۸.
 میمونہ: ۲۷۶.

همایی، جلال‌الدین: ح ۳۰، ح ۲۸۳.
 همت: ۱۷۳، ۱۸۶.
 همدان: ۱۵، ۱۶، ۶۷.
 هندوستان: ۷۸، ۸۱.
 هیر، نيقولا: ح ۹۶.

ی

یادداشت‌های قزوینی: ح ۵۵.
 یادگار (مجله): ح ۲۰، ح ۵۵.
 یازجی، تحسین: ح ۱۶۶.
 یافت: ۱۶۳.
 یافت توحید: ۱۷۸.
 یافعی، عبدالله بن اسعد: ح ۱۷.
 یجهم و یحبونه: ۴۳، ۹۶، ۱۱۵، ۱۲۵.
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸.
 یعقوب: ۶۳، ۱۴۶.
 یقین: ۱۶۴.
 یوسف: ۶۳، ۱۴۶، ۲۶۷.
 یونان: ۲۳۷، ۲۳۸.

نیکلسون، رینولدالین: ح ۱۵۷
 ح ۲۳۸.

و

الواحد لا یصدر عنه الا الواحد: ۱۱۲-
 ۱۱۴.
 وجود عدلی: ۱۸۵.
 وجود فضلی: ۱۸۵.
 ورکانی، عبدالملک: ح ۷۸.
 وفيات الاعیان: ح ۱۴، ۱۷، ح ۲۸۲.
 وهب بن منبه: ۴۶، ۴۷.
 وهم: ۱۵۸.

ه

هجویری، علی بن عثمان: ح ۴۷، ۵۰،
 ح ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۷، ۲۱۸ ~ و
 تعریف ولایت ح ۲۱۸، ح ۲۱۹، ۲۲۲
 ~ و تعداد اولیاء ح ۲۲۴، ۲۲۴.
 هدایت، رضاقلی بن محمد هادی: ح ۲۷۹.

غلطهای چاپی

صفحه	سطر	- غلط	درست
۶۸	۲	اللمات	المعات
۷۰	۱۲	دین	الدين
۸۹	۳	ناگواری	ناگوری
۱۲۸	۲۲	شعفا	شففا
۱۶۰	۱۳	اوکجا	ازکجا
۱۷۹	۷	الاحصنی	الاالله حصنی
۱۹۴	۱۵	حقیقاً	حقیقتاً
۲۰۱	۸	عالم	عام